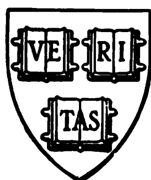

VE
RI
TAS

LE

DROIT DE LA GUERRE

ET

DE LA PAIX

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.

LE DROIT DE LA GUERRE ET DE LA PAIX

PAR

GROTIUS

DIVISÉ EN TROIS LIVRES

OU SONT EXPLIQUÉS LE DROIT DE LA NATURE ET DES GENS
ET LES PRINCIPAUX POINTS DU DROIT PUBLIC

NOUVELLE TRADUCTION

Précédée d'un Essai biographique et historique sur Grotius et son temps
ACCOMPAGNÉE D'UN CHOIX DE NOTES DE GRONOVIUS, BARBEYRAC, ETC.
COMPLÉTÉE PAR DES NOTES NOUVELLES
Mise au courant des progrès du Droit public moderne
ET SUIVIE D'UNE TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PAR
M. P. PRADIER-FODÉRÉ
Professeur de Droit public et d'Économie politique au Collége arménien de Paris
Avocat à la Cour impériale

TOME PREMIER

PARIS
GUILLAUMIN ET C[ie], LIBRAIRES
Éditeurs du **Journal des Économistes**, de la **Collection des principaux Économistes**
du **Dictionnaire de l'Économie politique**
du **Dictionnaire Universel du Commerce et de la Navigation**, etc.
14, RUE RICHELIEU

1867

Grotius a dédié son livre à Louis XIII.

La première traduction française qui en a été faite a été dédiée à Louis XIV, par le neveu du traducteur, M. de Courtin.

Une édition latine, publiée en Allemagne avec des notes de divers savants, a été dédiée à l'empereur Léopold.

Un savant allemand a présenté son commentaire de Grotius à Guillaume III d'Angleterre.

Barbeyrac a offert sa traduction à Sa Majesté Britannique Georges Ier.

Ils avaient reçu, sans doute, quelques bienfaits de ces puissants de la terre, et ils exprimaient ainsi leur gratitude.

J'ai voulu comme eux m'acquitter d'une dette de

reconnaissance ; mais ayant cherché envers qui j'étais redevable dans ce monde, je n'ai trouvé que ma mère, et je lui dédie mon ouvrage.

P. Pradier-Fodéré.

AVANT-PROPOS

Peu d'ouvrages ont été plus célèbres que le traité du *Droit de la Guerre et de la Paix* de Hugo Grotius ; peu de livres ont été plus fréquemment cités, non-seulement dans les siècles qui ont précédé le nôtre, mais encore par les publicistes du XIXe siècle. Et cependant, je ne craindrai pas de le dire, Grotius n'a point encore été lu par des lecteurs français. A l'exception des savants qui l'ont étudié dans son texte latin, la plupart des auteurs qui ont écrit sur la philosophie politique ou sur le droit des gens, n'ont reproduit sa pensée que d'après Barbeyrac, c'est-à-dire d'après un calque, et non d'après une traduction. Bien que la lecture de l'original latin soit d'un grand attrait, l'usage de lire et de citer Grotius dans la paraphrase que Barbeyrac en a faite a prévalu généralement, et il en est résulté que le traité du *Droit de la Guerre et de la Paix* a été le livre le plus cité, et le moins connu.

La traduction de M. de Courtin, publiée au XVIIe siècle, avait du moins le mérite d'une assez suffisante

exactitude. Ce ministre de la cour de Suède a
conscience des devoirs d'un traducteur. « La t
tion, disait-il excellemment, est la même chose qu
luminure. Il ne suffit pas, pour bien enlumin
suivre l'estampe et de rendre espèce pour espèce,
à-dire de ne pas faire un homme pour un arbre
suffit pas de démêler les choses qui se perdent le
dans les autres;... il faut encore suivre la pen
graveur, garder partout son économie, afin qu
voyant beauté pour beauté, croie voir au natu
choses mêmes qu'il ne voit que sur le papier... »
pour cette raison, ajoutait-il, que l'on a voulu se
près de l'auteur, et comme le suivre pas à pas,
que l'a pu permettre le génie de notre langue;.
voulu conserver autant qu'il se pourrait le carac
l'auteur, ce qui est même de l'essence de la tradu
afin que ceux qui la liraient eussent toujours
eux l'auteur même et non pas le traducteur. »

Barbeyrac, dans le siècle suivant, tenait un tou
langage. « Je ne parle pas des transitions, di
qu'il a fallu *souvent suppléer*... Mais il y avait qu
fois *des pensées mal rangées que je pouvais transpose*
aucun inconvénient... Aussi ai-je trouvé des *tr*
sitions à faire dans des endroits où les choses
mal rangées;... il y en a même quelques-uns de
ci... dans lesquels *j'ai été obligé ou de transporter*
nes pensées d'un paragraphe à l'autre, OU DE TRAN
DES PARAGRAPHES ENTIERS : au lieu que partout ai
les périodes *dont l'ordre a été changé*, se trouvent
dans un même paragraphe. C'est pourquoi, co
est facile à ceux qui voudraient comparer la v
avec l'original, de s'apercevoir des transpositio
ne s'étendent pas au delà d'un si petit espace

miné, JE N'AI GUÈRE AVERTI *que des autres*... Pour ce qui est de la subdivision des paragraphes,... *je n'y ai eu aucun égard*... En quelque peu d'endroits, *j'ai transporté des notes dans le texte* certaines choses qui pouvaient y entrer aisément;... mais le plus souvent *j'ai ôté du texte, et mis dans les notes*, des choses qui, n'étant pas nécessaires, interrompaient et faisaient presque perdre de vue la suite du discours... Il a fallu chercher bien des expédients pour *dégager le texte* de l'interruption et de la confusion qu'y causaient les passages qui ne pouvaient en être *tout à fait bannis*. Tantôt *je leur ai donné quelque ordre;* tantôt *je les ai abrégés;* tantôt *j'ai réduit à un sens conçu en peu de mots* les pensées qui y étaient renfermées; tantôt, après avoir rapporté un ou deux passages des plus remarquables, *j'ai indiqué seulement les noms* d'autres auteurs qui disaient à peu près la même chose, et *renvoyé leurs paroles mêmes dans les notes*... J'ai cherché, au reste, la brièveté, mais autant que la clarté s'y trouvait; et c'est pourquoi, quand celle-ci l'a demandé, *j'ai étendu les pensées de mon auteur*, ou *rapporté plus au long certains passages*... J'ai examiné les notes de mon auteur *à peu près* avec autant de soin que le texte même; et *je me suis donné ici encore plus de liberté*, surtout pour ce qui est de *transposer les citations*... etc[1]. »

Suppléer des transitions, transposer des pensées, transporter des paragraphes entiers, changer l'ordre des périodes, n'avertir le lecteur que de certaines transpositions, n'avoir aucun égard à la division des paragraphes généralement reçue, transporter des notes dans le texte, et, le plus souvent, ôter du texte

[1] Préface du traducteur (Édit. 1746).

pour mettre dans les notes, abréger ou réduire certains passages, n'indiquer parfois que les noms d'auteurs cités, étendre les pensées de l'auteur original, et avouer qu'on s'est donné encore plus de liberté dans la transposition et l'abréviation des notes : voilà l'opinion de Barbeyrac sur la mission de celui qui se charge de faire connaître aux hommes de son temps une œuvre considérable. Ce traducteur a réalisé son programme.

Avais-je raison de dire que Grotius est peu connu en France?

Barbeyrac a cependant rendu un grand service à la science. Son travail critique est d'une valeur réelle. Il a vérifié avec une exactitude scrupuleuse les passages cités par Grotius; il les a recherchés dans les sources mêmes, pour constater s'ils étaient bien allégués, ou convenablement appliqués. La difficulté était extrême. Grotius citait de bonne foi, mais trop souvent il citait mal ou mal à propos. Quelque surprenante que fût la mémoire de ce grand homme, il était impossible qu'elle ne lui fît pas parfois défaut; or, comme tous les érudits de son siècle, Grotius citait généralement de mémoire. Ajoutez à cela qu'il avait consacré un temps relativement fort court à la composition de son ouvrage. Il y avait non-seulement une infinité de fautes dans les chiffres marquant le livre, le chapitre ou le vers des auteurs cités; mais encore on trouvait quelquefois un ouvrage cité pour un autre fort différent du même auteur, et qui plus est, un auteur pour un autre; souvent même il fallait deviner l'auteur d'un passage grec ou latin, cité sans nom. Barbeyrac s'est livré à ce travail de révision et de confrontation, avec un succès auquel l'avait préparé la révision des citations de Puffendorf. Il a comblé les lacunes, il a rétabli les autorités, et il a

permis ainsi au lecteur de remonter aux sources que Grotius avait interrogées.

L'opportunité de donner une nouvelle édition du *Droit de la Guerre et de la Paix* de Grotius ayant été reconnue par quelques-uns des organes les plus accrédités de la science; et la bienveillance de l'un des hommes dont les amis des sciences morales et politiques conserveront toujours le souvenir, parce qu'il a été à la fois un éditeur plein d'intelligence, un homme de goût, et même un auteur distingué[1], m'ayant confié le soin difficile de faire enfin connaître Grotius par une traduction exacte et fidèle; je me suis mis à l'œuvre avec la conscience de la faiblesse de mes moyens et des obstacles de l'entreprise.

J'ai choisi le texte de l'édition de Gronovius, publiée à Amsterdam en 1712, parce qu'après l'avoir rapprochée des autres éditions, j'ai reconnu qu'elle était la plus complète, la plus conforme dans toutes les parties de l'œuvre à celles qui l'avaient précédée, et à celles qui l'ont suivie.

Pénétré de l'idée que le devoir du traducteur est de faire abstraction de lui-même, et de faire connaître l'auteur tel qu'il est, non tel qu'on aurait désiré qu'il fût, je me suis attaché à suivre de très-près le texte; préférant toujours l'exactitude à l'élégance du style, et ne craignant jamais de répéter un mot, lorsque ce mot se trouvait répété dans l'original. J'ai poussé même le scrupule jusqu'à sacrifier les exigences légitimes d'un style régulier, en me servant tantôt du mot *nous*, tantôt du mot *je*, suivant que Grotius faisait alternativement usage de ce « haïssable » pronom possessif. Le

[1] M. Guillaumin.

sentiment de ma responsabilité m'a porté enfin à un grand irrévérence : j'ai osé, pour suivre « le protestan illustre, » dépouiller les Apôtres et les Pères de l'Églis de leur qualificatif de « *saints.* » C'est ainsi que j'ai di incivilement : Paul, Augustin, Ambroise, au lieu d saint Ambroise, saint Augustin et saint Paul. J'en demande humblement pardon aux personnes pieuses qu croient que le qualificatif supprimé par moi, ajout quelque chose à la grandeur de ces sublimes défenseur de notre foi.

Lorsque le style de Grotius a résisté par sa concisio au tour de la phrase française, je me suis efforcé d ne pas abandonner pour cela le texte; j'ai sacrifié volontairement les lois de ma langue maternelle; e comme il fallait un commentaire, j'ai emprunté à Barbeyrac sa paraphrase, que j'ai rejetée dans les notes Souvent aussi j'ai expliqué, mais dans les annotations les phrases trop concises par des périphrases de Gronovius.

Si j'ai suivi l'original tel qu'il est imprimé dans l'excellente édition de Gronovius, quant au texte luimême, quant aux notes marginales — que j'ai repro duites dans le corps de mon texte, entre parenthèses — et quant aux notes qui terminent les pages; les remarques relatives aux éditions diverses et aux variantes ne m'ont pas trouvé indifférent. Je les a fidèlement recueillies et consignées dans mes annotations.

J'ai traduit avec respect, et je le dirai même, ave amour pour cette grandiose antiquité classique, tout les citations si abondamment multipliées par Grotiu Barbeyrac les avait souvent modifiées ou étendues quelquefois aussi les avait-il rétablies suivant les text

originaux. M. de Courtin avait eu la faiblesse de les traduire en fort mauvais vers. Je m'étais dit, à cette occasion, avec le Misanthrope de Molière, que

« J'en pourrais, par malheur, faire d'aussi méchants,
» Mais je me garderais de les montrer aux gens. »

J'ai puisé largement dans les notes de mes laborieux devanciers. Gronovius, Cocceius, Barbeyrac, m'ont fourni plus d'une annotation utile; mais j'ai dû rejeter souvent des dissertations qui ne répondaient plus au goût de notre temps. Lorsque Barbeyrac, par exemple, s'est longuement préoccupé d'analyser les sentiments qui avaient porté David à épargner les jours de Saül, je l'ai laissé dans la caverne, et j'ai couru à mon auteur. Je crois que le lecteur m'en saura gré.

Barbeyrac a relevé beaucoup d'inexactitudes dans les citations et les renvois. J'ai profité de son travail de révision; mais j'ai voulu relever aussi ses propres inexactitudes, et j'ai revu moi-même la plupart des citations. Je me suis servi pour ce travail de nos éditions et de nos traductions des classiques les plus récentes. C'est ainsi que j'ai consulté les *Lettres familières de Cicéron* dans l'édition de Goujon (de la Somme); le *Denys d'Halycarnasse* de E. Gros, édité par Brunot-Labbé; la *Morale et la Politique d'Aristote* de Thurot, éditées par Firmin Didot; les *Œuvres complètes de Pétrone*, éditées en 1862 par Garnier frères; les *Œuvres complètes de Lucrèce*, éditées par la même librairie en 1861; les *Œuvres complètes de Sénèque le Philosophe*, éditées par L. Hachette en 1860; les *Satiriques latins*, publiés par le même éditeur en 1864; le *Salluste*, édité par Garnier en 1860; l'excellente *Edition de Tacite*, traduite par Burnouf; les *Œuvres complètes* de Quinte-

Curce, que les frères Garnier ont éditées en 1861 ; les *Œuvres complètes de Justin*, publiées par les mêmes libraires en 1862 ; les *Œuvres complètes d'Aulu-Gelle*, de Charpentier et Blanchet ; le *Thucydide*, édité par la librairie Hachette en 1863 ; l'*Hérodote*, publié par le même éditeur en 1864 ; le *Xénophon*, de M. E. Talbot (1859) ; etc., etc. Ai-je besoin de dire que j'ai révisé toutes les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans la belle édition d'Avignon, de 1775 ; et que j'ai revu tous les textes de la législation de Justinien, allégués par Grotius.

Ma traduction et mes annotations peuvent être imparfaites ; elles le sont certainement : tel est le sort des choses de cette vie ; mais elles ont été l'objet d'une élaboration consciencieuse, et je n'ai pas à me reprocher d'avoir omis volontairement un détail ou un renseignement importants.

Mais à ce travail ne devait pas se borner ma tâche. Grotius a été l'un des plus grands maîtres de la grande jurisprudence en Europe. Cependant il s'est trouvé plus rapproché du XVIe siècle que du XVIIIe ; et il s'agissait de combler cette lacune. Il a posé les grands principes qui ont dirigé dans les siècles suivants les relations internationales. Mais depuis lui beaucoup de traités diplomatiques ont été conclus, et pour ne parler que de ceux du siècle dernier, on peut citer les traités d'Utrecht et d'Aix-la-Chapelle. C'est dans ces traités que des questions plus spécialement pratiques ont été résolues. Ainsi, les droits des neutres n'ont été fixés et sanctionnés que par les traités du XVIIIe siècle. Il fallait étudier et commenter GROTIUS d'après la méthode et en se servant des lumières de la science actuelle. Il fallait suivre pas à pas les conquêtes du droit public

moderne, et démontrer l'influence qu'a exercée à travers plus de deux siècles la libre pensée de GROTIUS, sur la législation et les mœurs politiques de l'Europe contemporaine.

Mes annotations sur VATTEL m'avaient préparé à ce travail. J'ai continué pour Grotius ce que j'avais fait pour le disciple de Wolff. Le succès que l'édition du *Droit des Gens* de Vattel a obtenu il y a quelques années, plaidera-t-il en faveur du nouveau traducteur de Grotius? J'ai apporté dans mes recherches la même exactitude; dans mes appréciations la même impartialité; dans la direction de mes études, le même amour pour ce qui est vraiment grand et libéral. Puissent ceux dont j'ai souvent invoqué l'autorité, et qui sont mes maîtres, avoir la même indulgence; et puisse aussi mon pays voir avec satisfaction cette traduction nouvelle d'une grande œuvre, éclore dans son sein.

P. PRADIER-FODÉRÉ.

ESSAI

BIOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE

SUR

GROTIUS ET SON TEMPS.

On n'isole pas un grand homme de son siècle.

Les événements historiques au milieu desquels s'est dessinée une illustre existence, sont le cadre nécessaire qui fait saisir tous les dètails du tableau. Grotius a vécu de 1583 à 1645. Pendant ces soixante-deux années, quel mouvement dans le monde! Voici quelques dates qui rappelleront les faits mémorables de cette période. La forme concise que j'ai adoptée permettra d'embrasser d'un coup d'œil l'ensemble des faits politiques et sociaux accomplis pendant la vie de Grotius. Peut-être la philosophie y trouvera-t-elle, elle-même, son compte; et la mention, sans ornement littéraire, d'événements qui, dans leur temps, ont si vivement préoccupé les hommes, soulevé les colères, stimulé les passions, sollicité les espérances, troublé les cœurs et bouleversé les cons-

ciences, sera-t-elle un enseignement utile de la fragilité des choses d'ici-bas.

1584. Guillaume Ier, prince d'Orange, est assassiné à Delft. Son fils Maurice est proclamé stadhouder de la Hollande. — Féodor Iwanowitsch devient czar de Russie. — Premiers établissements des Anglais dans l'Amérique septentrionale. Walter Raleigh.

1585. Origine de la faction des Seize à Paris, unie à la Sainte Ligue. — Prise d'Anvers par le duc de Parme. Accroissement de la ville d'Amsterdam. — Abbas Ier, roi de Perse. — Pontificat de Sixte-Quint.

1587. Bataille de Coutras, en Guyenne, gagnée par le roi de Navarre. — La reine Marie Stuart est décapitée après une captivité de 19 ans. — Sigismond III, fils de Jean III, roi de Suède, élu roi de Pologne. — Fondation de la ville de Tobolsk en Sibérie, par les Russes.

1588. Défaite de la flotte dite l'*invincible* de Philippe II, par les Anglais. Décadence de la monarchie espagnole. — Christian IV, roi de Danemarck. — Henri III fait assassiner à Blois le duc et le cardinal de Guise.

1589. Assassinat de Henri III à Saint-Cloud, par le dominicain Jacques Clément. Extinction des Valois. Henri IV, tige de la maison de Bourbon, roi de France.

1590. Bataille d'Ivry, gagnée par Henri IV sur la Ligue.

1592. Création des États-Généraux dans les Provinces-Unies. — Sigismond III, roi de Pologne, monte sur le trône de Suède et réunit ces deux couronnes. — Pontificat de Clément VIII. Ce pape relève Henri IV de l'excommunication, et réunit le duché de Ferrare au Saint-Siége.

1593. Henri IV embrasse la religion catholique pour gagner la Ligue et la cour de Rome. Sully, son ministre.

1595. Mahomet III, sultan turc. — Commencement de la navigation des Hollandais aux Indes.

1596. Découverte de Spitzbergen par Jacques Heemskerk, hollandais.

1598. Édit de Nantes qui assure aux protestants de France le libre exercice de leur culte et des droits politiques. — Joachim

Frédéric, électeur de Brandebourg. — Mort de Féodor Iwanowitsch, dernier czar de la race de Rurio. Boris Godunow, czar. Origine des troubles des faux Démétrius. — Paix de Vervins entre la France et l'Espagne. — Philippe III, roi d'Espagne.

1600. Charles IX, roi de Suède, après la déposition de Sigismond III. — Guerre entre la Suède et la Pologne au sujet de la Livonie. — Origine de la Compagnie anglaise des Indes orientales. — Jordano Bruno est brûlé à Rome comme athée.

1602. Origine de la Compagnie hollandaise des Indes orientales.

1603. Prise d'Ostende par les Espagnols, après un siége de trois ans. — Mort de la reine Élisabeth. — Jacques Ier, de la maison des Stuarts, roi de la Grande-Bretagne. — Achmet I, sultan. Il conclut une trève de 20 ans avec l'empereur Rodolphe II. — Origine de la querelle entre les Arminiens ou Remontrants, et les Gomaristes, en Hollande.

1604. Occupation des îles Moluques par les Hollandais.

1605. Conspiration des poudres à Londres, contre le roi et le Parlement. — Pontificat de Paul V (Borghèse). Ce pape met la république de Venise en interdit.

1606. Traité de pacification de Vienne, relatif aux troubles de la Hongrie.

1608. Jean Sigismond, électeur de Brandebourg. — Fondation de Québec au Canada par les Français.

1609. Les Maures, au nombre de 800,000, sont expulsés de l'Espagne par Philippe III.— Trève de 12 ans, conclue à Anvers, entre l'Espagne et la Hollande. — Contestation au sujet de la succession de Juliers.

1610. Henri IV est assassiné à Paris par Ravaillac. Louis XIII, roi de France; Marie de Médicis, sa mère, régente. — Union évangélique de Hall en Souabe. Ligue catholique de Wurzbourg. — Hudson, navigateur anglais, fait la découverte de la baie qui porte son nom. — Les Jésuites fondent des missions dans le Paraguay.

1611. Jean Georges Ier, électeur de Saxe. — Gustave-Adolphe, roi de Suède.

1612. Mathias, empereur d'Allemagne.

1613. Commencement des troubles pendant la minorité - Louis XIII. — Michel Féodorowitsh, de la maison de Ro now, czar de Russie.

1614. Assemblée des États-Généraux en France.

1615. Voyage autour du monde par Le Maire. — Découverte d la baie de Baffin et du détroit Le Maire.

1617. Paix de Stolbova, entre la Suède et la Russie.

1618. Troubles de Bohême. Commencement de la guerre d Trente ans. — Le duché de Prusse passe à la branche électo- rale de Brandebourg. — Ottoman II, sultan. — Synode d l'Église réformée à Dordrecht. Il réprouve la doctrine des A miniens.

1619. Ferdinand II, élu empereur d'Allemagne. — Supplice d Grand Pensionnaire Olden-Barneveld. — Frédéric V, électe palatin, élu roi de Bohême. — Période palatine de la guer de Trente ans. — Fondation de la ville de Batavia dans l'île d Java par les Hollandais. — J.-Cés. Vanini est brûlé à Toulous comme athée.

1620. Bethlem Gabor, prince de Transylvanie, roi de Hongrie. — Bataille près de Prague ; défaite de Frédéric V. Le comte de Mansfeld. — Cession de Tranquebar sur la côte de Coro- mandel à la Compagnie danoise des Indes orientales.

1621. Philippe IV, roi d'Espagne. Il renouvelle la guerre contre la Hollande. — Frédéric V est mis au ban de l'Empire, et dé- pouillé de son électorat. — Pontificat de Grégoire XV.

1622. Prise de Heidelberg par les Espagnols, sous Spinola.

1623. Ferdinand II confère la dignité électorale à Maximilien, duc de Bavière. — Amurath IV, sultan turc. — Abbas Ier, roi de Perse, se rend maître d'Ormuz. — Pontificat de Urbain VIII.

1624. Ministère du cardinal de Richelieu.

1625. Période danoise de la guerre de Trente ans. — Charles Ier roi d'Angleterre. — Vincent de Paule institue la congrégation des missions.

1626. Bataille de Lutter dans le Lunebourg; défaite de Chris- tian IV, roi de Danemarck.

1628. Prise de La Rochelle. Les réformés sont dépouillés de leurs places fortes par Richelieu. — Les ducs de Mecklembourg sont mis au ban de l'Empire. Ferdinand II donne leurs États à Wal-

lenstein, créé duc de Friedland. — Découverte de la côte occidentale de la Nouvelle-Hollande.

1629. Guerre des Français en Italie pour la succession du duché de Mantoue. — Paix de Lubeck entre Christian IV et Ferdinand II. Édit impérial de restitution. — Trève de six ans entre la Suède et la Pologne.

1630. Période suédoise de la guerre de Trente ans. Gustave Adolphe entre en Allemagne. Époque de la grandeur naissante de la Suède. — Conquête de l'île de Curaçao par les Hollandais.

1631. Prise et destruction de Magdebourg par Tilly. Bataille de Leipsig gagnée par Gustave-Adolphe sur Tilly.

1632. Bataille de Lutzen, gagnée par les Suédois. Mort de Gustave-Adolphe. Le duc Bernard de Weimar, général en chef de l'armée suédoise. — Christine, fille de Gustave-Adolphe, reine de Suède, sous la régence du chancelier Oxenstiern. — Ladislas Sigismond, roi de Pologne.

1634. Wallenstein est assassiné à Egra par ordre de l'empereur. Défaite des Suédois à Nôrdlingue par l'archiduc Ferdinand. — Paix de Wiasma entre les Russes et les Polonais.

1635. La France prend ouvertement le parti des protestants d'Allemagne, et déclare la guerre à l'empereur et à l'Espagne. — Période française de la guerre de Trente ans. Paix de Prague, entre Ferdinand II et l'électeur de Saxe; cession de la Lusace à l'électeur. — Trève de 26 ans, entre la Suède et la Pologne. — Origine de la colonie française de la Martinique.

1636. Bataille de Wittstock en Poméranie; défaite de l'armée impériale et saxonne par Banner, général suédois.

1637. Ferdinand III, empereur. — Mort de Bogislas XIV, dernier duc de Poméranie.

1638. Campagne brillante du duc de Weimar sur le Rhin. — Confédération des Écossais sous le nom de Covenant, contre Charles Ier.

1639. Mort subite du duc de Weimar à Neubourg. Son armée passe au service de la France.

1640. Les Portugais secouent le joug des Espagnols. Jean IV, de la maison de Bragance, roi de Portugal. — Frédéric Guillaume Ier, électeur de Brandebourg, dit *le Grand Électeur*. —

Ibrahim, sultan turc. — Les Hollandais enlèvent Malacca aux Portugais. — Origine du Jansénisme, à l'occasion du livre écrit par Jansénius, évêque d'Ypres, et publié après sa mort sous le titre d'Augustinus.

1641. Massacre des protestants en Irlande.

1642. Mort de Richelieu. Le cardinal Mazarin lui succède dans le ministère. — Guerre civile entre le roi d'Angleterre Charles Ier et son Parlement. — Abel Tasman fait la découverte de la terre Van-Diémen.

1643. Louis XIV, roi de France, à l'âge de cinq ans; Anne d'Autriche, sa mère, régente. — Victoire de Rocroy, remportée par le duc d'Enghien sur les Espagnols. — Guerre entre la Suède et le Danemarck.

1644. Bataille de Fribourg gagnée par Turenne. — Les Tartares Mandchoux s'emparent de la Chine. — Pontificat d'Innocent X. Ce pape condamne les cinq propositions de Jansénius.

1645. Guerre entre les Vénitiens et les Turcs. — Congrès à Munster et à Osnabruck. — Défaite de Charles Ier à Naséby près d'Oxford. Fairfax et Cromwell. — Alexis Michaïlowitsch czar de Russie.

Grotius fut le contemporain du cardinal Baronius historien ecclésiastique ; de l'astronome Tycho-Brahé du jurisconsulte et historien Pithou ; de Juste Lipse ; du cardinal d'Ossat, de Juste Scaliger, d'Étienne Pasquier de Shakespeare, du philosophe Casaubon, de l'historien De Thou, des deux Carrache, de Cervantès, du cardinal Bellarmin, du chancelier Bacon de Vérulam, de Malherbe, de l'historien ecclésiastique Fra-Paolo Sarpi, de Mariana, de l'astronome Kepler, de Lopez de Véga, du peintre Guido Réni (le Guide), de Tassoni, de Galilée, de Rubens, du Dominiquin et de Van Dyck ; de Voiture, de Claude Saumaise et de Balzac ; de Gassendi, du Poussin, de Le Sueur, de Descartes, de Toricelli, de Pascal, de Scarron, de Hobbes et de Milton ; de Rembrandt, de Molière et de Corneille.

De son vivant, Zacharie Jansen de Middelbourg inventa le télescope (1590); l'université de Dublin fut fondée (1591); Harvey découvrit la circulation du sang (1619); Galilée établit le schisme entre la science et l'Église; le paysan hollandais Drebbel inventa le microscope et le thermomètre; l'Académie française fut créée (1635), et Vincent de Paule institua les missions.

Terrible et glorieuse époque, sur le seuil de laquelle expire le siècle des Machiavel et des Borgia. Époque de sang, qui voit la bataille de Coutras, la destruction de l'Armada, la bataille d'Ivry, la lutte entre la Suède et la Pologne, la prise d'Ostende, les périodes palatine, danoise et française de la guerre de Trente ans, la bataille de Prague, la lutte entre l'Espagne et la Hollande, la prise de Heidelberg, la bataille de Lutter, la prise de La Rochelle, la guerre des Français en Italie pour la succession du duché de Mantoue, la prise et le sac de Magdebourg, la bataille de Leipsig, la bataille de Lutzen, la bataille de Nordlingue, la bataille de Wittstock, le massacre des protestants en Irlande, la bataille de Rocroy, la guerre entre la Suède et le Danemarck, la bataille de Fribourg, la bataille de Naséby.

Époque de guerres civiles, qui voit se former à Paris la faction des Seize, et se dérouler les troubles de la Ligue; qui voit naître en Hollande la sanglante querelle des Arminiens et des Gomaristes; se former à Londres la conspiration des poudres; en Allemagne, l'union-évangélique de Hall et la ligue catholique de Wurzbourg; puis les troubles qui ont agité la France pendant la minorité de Louis XIII; les troubles de Bohême, sombres avant-coureurs de la guerre de Trente ans; la guerre civile d'Angleterre.

Époque de crimes, qui est souillée par l'assassina
Guillaume Ier d'Orange, le supplice de Marie Stı
l'assassinat du duc et du cardinal de Guise, l'assas
de Henri III, le supplice de Bruno, l'expulsion
Maures, l'assassinat de Henri IV, le supplice de
neveld, le supplice de Vanini, l'assassinat de V
lenstein.

Mais époque d'expansion sociale et d'émancipa
intellectuelle. C'est le moment où l'Angleterre fo
ses premiers établissements dans l'Amérique sep
trionale; où Amsterdam, ce grand comptoir des te
modernes, s'agrandit; où les Russes élèvent Tob
en Sibérie; où les Hollandais commencent à navi
vers les Indes, et découvrent Spitzbergen; où la C
pagnie anglaise des Indes orientales prend naissa
où les mêmes contrées voient s'ouvrir les comptoi
la Compagnie hollandaise; où les Hollandais occu
les îles Moluques; les Français jettent les fondem
de Québec, au Canada; le navigateur anglais Hu
fait la découverte de la baie qui portera son nom
Jésuites pénètrent dans le Paraguay; Le Maire exé
son voyage autour du monde; les Hollandais fon
Batavia, dans l'île de Java; les vaisseaux europ
circulent vers la côte occidentale de la Nouvelle-
lande; l'île de Curaçao est conquise par les Hollan
la France crée une colonie à la Martinique; Abel
man découvre la terre Van-Diémen.

En philosophie, dans les sciences, le mouvemen
plus prononcé encore. Nous sommes ici sur la limit
vieux monde.

L'aurore d'une ère plus libre se lève sur un m
nouveau. Dans le midi, l'inquisition a étouffé t
apparence de vie. Le bourreau a arraché la langu

Vanini; Giordano Bruno, Dominis, ont été brûlés sur le bûcher. L'Église romaine a fait violence à la pensée, au profit de l'autorité d'Aristote. Il n'y a pas de méthode; la véritable philosophie naturelle n'existe pas encore. Voici Bacon, voici Descartes; ils vont entreprendre leur grande guerre contre la routine; et Galilée, réduit par l'oppression qui restreint les bornes du monde moral à agrandir le monde physique, convie les penseurs de l'avenir à ne plus accepter les faits sans examen. Grotius, enfin, tant il est vrai que les grandes explosions de l'esprit humain sont inévitablement amenées par la force des choses et le progrès naturel des idées générales, ose opposer les mots *justice* et *humanité*, aux clameurs des champs de bataille, et s'adressant à la conscience des rois et des peuples, fait descendre au milieu de tant de fougueux capitaines la sévère majesté du droit.

Hugues de Groot, plus connu sous le nom de *Grotius*, naquit le 10 avril 1583, à Delft, dans cette Hollande, terre d'industrie et de liberté, qui s'illustra aux XVIe et XVIIe siècles par sa résistance au despotisme de l'Espagne, et à l'ambition de l'Angleterre et de Louis XIV. Son père, Jean de Groot, savant estimable, bourgmestre de Delft, et curateur de l'université de Leyde, cultiva par des soins éclairés les heureuses dispositions du jeune Grotius. L'intelligence précoce de cet enfant, l'étonnante facilité de sa mémoire, son ardeur pour l'étude, attirèrent bientôt sur lui l'attention des littérateurs et des savants. Daniel Heinsius écrivit à son sujet ces paroles remarquables : « Les autres ne sont devenus hommes que par la suite; Grotius est né homme fait. » Dès l'âge de huit ans il faisait des *vers latins* qu'un poëte n'aurait *pas désavoués; à quinze ans, en* 1597, il soutint des thèses

sur la philosophie, les mathématiques et la jurisprudence, avec un applaudissement général. Grotius avait eu pour maître le célèbre Joseph Scaliger. Entré de bonne heure au barreau, il n'avait pas dix-sept ans lorsqu'il plaida sa première cause. Mais cette carrière eut d'abord peu d'attraits pour lui. Passionné pour les sciences et pour la littérature, il s'arrachait avec peine à ces études séduisantes pour les travaux souvent ingrats de sa profession. Bientôt de plus vastes horizons s'ouvrirent à son activité. L'estime de ses concitoyens l'investit successivement du titre nouvellement créé d'historiographe des Provinces-Unies, et des fonctions d'avocat général du fisc pour les provinces de Hollande et de Zélande. Il n'avait que vingt-quatre ans lorsque cette place importante lui fut confiée. A vingt-cinq ans il épousa Marie de Reigesberg, fille d'un ancien bourgmestre de Véer, et qui devait jouer un rôle si touchant quelques années plus tard. Le Pensionnaire de Rotterdam, frère de l'illustre Barneveld, étant mort, Grotius fut choisi pour le remplacer. Déjà, dans sa première jeunesse, Grotius avait suivi en France Barneveld, nommé ambassadeur de Hollande. Présenté à la cour de Henri IV, il avait mérité par son esprit et par sa conduite les éloges du Béarnais, qui le gratifia d'une chaîne d'or [1]. Les nouvelles fonctions de Grotius établirent de plus intimes rapports entre Hugues de Groot et le Grand Pensionnaire de Hollande. Ces deux hommes ne tardèrent pas à s'unir par les liens d'une estime et d'une affection mutuelles. Grotius s'associa aux destinées

[1] Grotius était alors âgé de moins de quinze ans. Il se félicita dans une pièce de vers latins d'avoir été présenté à Henri IV, et d'avoir *« touché cette main* terrible dans les combats, et qui ne dut le sceptre *qu'à sa valeur. »*

ı Barneveld ; il seconda son administration. Bientôt il ıt partager ses malheurs.

Ce fut l'intolérance religieuse qui prépara les catas-ophes dont Barneveld et son ami devaient être les vic-mes. Une querelle théologique, aussi obscure que fri-ɔle, fit éclore des dissensions que le fanatisme ne tarda ıs d'ensanglanter. Deux professeurs de l'université de ɛyde, Arminius et Gomar, avaient émis des doctrines ıposées sur la grâce et sur la prédestination. L'opinion Arminius paraissait plus conforme à la raison et à la ıntė divine; l'opinion de Gomar semblait plus con-rme à la doctrine de Calvin. Peu de controverses théo-giques ont été cependant aussi vivement agitées, et ont ı des ramifications aussi étendues. Suivant les uns, la ıture corrompue de l'homme était regardée comme capable de s'élever par sa propre énergie à un état ;réable à Dieu, ou même de le vouloir avec un désir ncère, sans être excitée par la grâce, qui n'est octroyée ı'à quelques-uns seulement, et qui est dite libre, parce ue Dieu n'est limité, dans la concession de ce don, par ıcune considération de personnes. Ainsi donc, le prin-ipe essentiel de cette doctrine était la nécessité de la râce première, c'est-à-dire qu'il n'est pas au pouvoir de homme de faire, de prime abord, aucun acte tendant à ɔn salut. Ce principe, modifié de diverses manières, tait regardé comme la doctrine orthodoxe; doctrine tablie dans l'Église latine par l'influence de saint Au-;ustin, généralement reçue par les scolastiques, par la ılupart des premiers réformateurs, et qui paraît avoir ité inculquée par les décrets du concile de Trente au-ant que par les articles *de l'Église* d'Angleterre. Les autres, *au contraire, s'accordant* avec les premiers sur

la nécessité du secours de l'Esprit dans les efforts qui fait l'homme pour vaincre ses mauvais penchants et retremper son cœur dans la crainte et l'amour de Dieu, pensaient que tout pécheur est apte à chercher ce secours, qui ne lui sera pas refusé, et conséquemment à commencer l'œuvre de la conversion par sa propre volonté. Ils niaient donc la nécessité de la grâce première, excepté en tant qu'elle est extérieure, ou, ce qui revient au même, ils affirmaient qu'elle est accordée dans une proportion suffisante à tout individu vivant dans le giron de l'Église chrétienne, soit au moment du baptême, soit par quelque autre moyen. Ils considéraient l'opinion contraire, fondée ou non sur la supposition d'un décret éternel, comme incompatible avec les attributs moraux de la divinité et avec la teneur générale des Écritures. Mais cette doctrine était rejetée par la majorité.

Le petit nombre de savants qui, en Angleterre et dans les Églises réformées du continent, avaient, au XVIe siècle, adopté ces nouveautés hétérodoxes, comme on les regardait alors, n'excitèrent pas, à beaucoup près, autant d'attention que Jacques Arminius, appelé à la chaire de théologie de l'université de Leyde en 1604. La controverse mûrit en peu d'années. Elle se rattacha intimement, non pas, à la vérité, par sa nature, mais par quelques-unes de ces influences collatérales qui ont souvent une action si puissante sur l'opinion, aux rapports politiques qui existaient entre le clergé et les États de Hollande, comme elle se rattacha plus tard aux diffé-

[1] Voir l'*Histoire abrégée de la Réformation des Pays-Bas*, par Brandt, t. II; l'*Histoire Ecclésiastique* de Mosheim, traduction de Maclaine, t. V, p. 228; l'*Histoire des Variations* de Bossuet; et Hallam, *Histoire de la Littérature de l'Europe*, etc., traduct. d'Alph. Borghers, 1840, t. III, p. 60 et suiv.

rends encore moins théologiques de ce gouvernement avec son stadhouder. Des divisions éclatèrent. Les partisans d'Arminius, craignant d'être opprimés par leurs adversaires, présentèrent en 1610 une *Remontrance* aux États de Hollande : ce qui donna lieu dans la suite de les appeler *Remontrants*. Ils commencèrent par se plaindre de ce qu'on les accusait injustement de vouloir introduire des changements dans la religion, et de soulever des désordres ; ils exposèrent la doctrine de leurs adversaires, et résumèrent la leur en cinq articles.

Les États de Hollande, jugeant avec raison que la religion n'était point intéressée dans ces vaines disputes, cherchèrent à les étouffer, et exhortèrent les deux partis à la tolérance. Mais les Gomaristes qui se flattaient d'obtenir, dans un synode national, la condamnation des Remontrants, ne voulurent point souscrire à la décision des États. Ils excitèrent des soulèvements parmi le peuple. Les États se virent forcés de rendre, sur la proposition de Barneveld, un décret qui autorisait les villes à lever des troupes pour leur sûreté, et pour la répression des désordres.

Ce décret devint le signal de la guerre civile. Maurice de Nassau, prince d'Orange, gouverneur et capitaine général, dès longtemps l'ennemi de Barneveld, saisit cette occasion de faire éclater sa haine. Il affecta de regarder le décret des États comme une atteinte à son autorité. Sous le prétexte d'en tirer justice, il rassembla des troupes, entra dans la Hollande à main armée, s'empara des villes, chassa les partisans d'Arminius, dont il fit condamner la doctrine dans un synode réuni à Dordrecht (1618), et jeta dans les fers Barneveld, Hoogerbertz, Pensionnaire de Leyde, et Grotius, soupçonnés de favoriser les *Remontrants*.

Traduit devant un tribunal incompétent, jugé par ses ennemis personnels qu'il tenta vainement de récuser, faiblement protégé par la timide intercession de l'ambassadeur français, Barneveld fut envoyé à l'échafaud. Il se défendit en homme libre et mourut en martyr. Avant de livrer sa tête aux bourreaux, il dit au peuple assemblé : « Je meurs pour avoir défendu la liberté et les droits de la patrie ! »

Les mêmes commissaires instruisirent le procès d'Hoogerbertz et de Grotius. L'un et l'autre furent mis au secret et traités avec la plus grande rigueur. On espérait, en lassant leur constance, les contraindre à s'avouer coupables : c'était à ce prix qu'on mettait l'indulgence qu'on leur permettait d'attendre. Mais les deux prisonniers dédaignèrent une grâce qu'il fallait acheter au prix de l'honneur.

Le crime de Grotius était d'avoir secondé Barneveld dans les actes qui avaient conduit ce martyr politique à la mort; d'avoir été député des États auprès du sénat d'Amsterdam, pour détacher cette ville du parti des *Contre-Remontrants*, ou partisans de Gomar; enfin d'a- d'avoir engagé la ville d'Utrecht à se défendre contre le prince d'Orange. Dès son premier interrogatoire, il déclina la compétence des commissaires choisis pour le juger, réclama ses juges naturels, et, repoussé dans toutes ses réclamations, protesta contre la violence qui lui était faite. La fermeté de sa défense irrita ses persécuteurs : après ce premier interrogatoire, le papier et l'encre lui furent retirés. On continua de l'interroger, en choisissant de préférence les moments où sa force était abattue par la maladie, et en lui refusant même la lecture de ses interrogatoires. Grotius demanda la faculté d'écrire sa défense; on lui donna cinq heures de temps

et une feuille de papier. Enfin le 18 mai 1619, cinq jours après le supplice de Barneveld, Grotius fut condamné à une prison perpétuelle, et ses biens furent confisqués. On lui donna pour prison la forteresse de Louvestein. Il fut incarcéré le 6 juin 1619. On lui assigna vingt-quatre sous par jour pour sa nourriture. Mais sa femme eut la noble fierté de rejeter cet indigne secours, et déclara à ses oppresseurs qu'elle avait assez de bien pour nourrir son mari.

Ici commence la partie anecdotique de la captivité de Grotius.

L'ami de Barneveld fut d'abord rigoureusement traité. « Son père demanda vainement à le voir; on le permit à sa femme, mais en la prévenant que si elle sortait une fois, elle ne devait plus espérer de rentrer. Cette condition n'effraya point son courage; elle vint s'enfermer avec son époux. Peu après, comme il arrive presque toujours, ces rigueurs se relâchèrent : elle obtint de sortir deux fois par semaine, avec la permission du gouverneur. Le prisonnier eut la faculté de faire venir des livres; l'étude consola sa disgrâce : il s'occupa du droit et de la morale, traduisit les *Maximes des poëtes*, de Stobée, composa en vers hollandais un traité *de la Vérité de la religion chrétienne*, et commença plusieurs autres ouvrages.

» Dix-huit mois s'étaient écoulés ainsi. Dans cet intervalle, la femme de Grotius avait épié, sans pouvoir la saisir, l'occasion de rendre son mari à la liberté. Cette occasion parut enfin s'offrir. Les livres que Grotius renvoyait à ses amis, le linge qu'il envoyait blanchir à Gorcum (ville voisine de Louvestein), étaient déposés dans un coffre qui voyageait alternativement de la forteresse à la ville, et de la ville à la forteresse. Pendant la pre-

mière année, la garde de service visita soigneusement ce coffre. Insensiblement, accoutumés à n'y voir que du linge et des livres, les gardiens devinrent plus confiants. Les visites furent d'abord moins sévères; elles cessèrent bientôt tout à fait. Ce relâchement ne put longtemps échapper à l'œil observateur d'une épouse attentive. Elle conçut la possibilité d'une évasion; elle en fit part à son mari. L'entreprise n'était pas sans difficulté. Ce n'était pas assez de détourner les soupçons du gouverneur et de la garnison tout entière, dans une tentative où la défiance, la curiosité, le simple caprice d'un seul homme, suffisaient pour tout perdre. D'autres dangers se présentaient encore. Le coffre n'avait que trois pieds et demi de longueur : il fallait s'y placer dans la posture la plus contrainte, y demeurer pendant tout le trajet de Louvestein à Gorcum, au risque d'étouffer pendant la route. Arrivé à Gorcum, il fallait que ce coffre fût ouvert par des mains amies et complices de l'évasion; il était donc indispensable de confier à des tiers le secret de l'entreprise. L'amour de la liberté brava tous ces périls. Deux serviteurs fidèles furent mis dans la confidence; des trous furent pratiqués aux parois du coffre, pour que l'air pût s'y renouveler. Le prisonnier s'assura, par des épreuves réitérées, de la possibilité d'y rester enfermé pendant le temps nécessaire au trajet. Quand tout fut disposé, on attendit le moment favorable.

« A quelque temps de là, le gouverneur fut obligé de s'absenter. Aussitôt la femme de Grotius fait courir le bruit que son mari est malade. Quand ce bruit est suffisamment répandu, elle va visiter l'épouse du gouverneur, et dans le cours de la conversation, lui parle du désir qu'elle a de renvoyer à Gorcum un coffre plein de *livres; elle ajoute* que Grotius est dans un tel état de

faiblesse qu'elle le voit avec peine se livrer au travail avec tant d'ardeur. Cette première précaution prise, elle retourne dans la chambre de son mari, et l'enferme dans le coffre, que deux soldats viennent enlever. Sa pesanteur inaccoutumée les étonne. *Il faut*, dit l'un des deux, *qu'il y ait quelque Arminien là-dedans* (c'était un dicton répandu depuis peu dans le pays). L'épouse intrépide, surmontant son trouble, répond avec calme qu'effectivement il se trouve dans le coffre des livres arminiens. On le descend par une échelle, non sans beaucoup de peine. Confirmé dans ses soupçons, le même soldat insiste pour qu'il soit ouvert; il va trouver la femme du commandant, lui fait part de ses inquiétudes. Une femme de soldat, présente à l'entretien, affirme qu'on a vu plusieurs exemples de prisonniers qui se sont évadés par un semblable moyen. Cependant, soit insouciance, soit faveur et désir de fermer les yeux, on n'a point d'égard à ces craintes, et l'ordre est donné de porter le coffre au bateau. Le fidèle domestique, dépositaire du secret de ses maîtres, accompagne le précieux fardeau commis à son zèle. On arrive; on propose de charger le coffre sur un traîneau : la servante observe qu'il renferme des choses fragiles; il est placé sur un brancard, et conduit chez David Dazelaër, l'un des amis de Grotius. Là le coffre est ouvert, et Grotius se voit libre. Le trajet ne l'avait point incommodé. Il se hâte de revêtir un habit de maçon, sort par une porte dérobée, et se rend déguisé à Anvers chez Nicolas Grevincovius, qu'il avait connu ministre à Amsterdam. Là, son premier soin est d'écrire aux États-Généraux pour justifier sa conduite publique et protester de son attachement à sa patrie, malgré les persécutions dont il s'est vu la victime.

« L'évasion de Grotius fut quelque temps ignorée à Louvestein ; sa femme continua de le faire passer pour malade, et de refuser, sous ce prétexte, l'entrée de son appartement. Lorsqu'enfin elle le sut en sûreté, elle déclara tout au gouverneur, qui d'abord crut devoir s'assurer d'elle, et la fit garder étroitement. Mais bientôt les États-Généraux, touchés de son noble dévouement, ordonnèrent sa mise en liberté[1]. »

Délivré de ses fers, Grotius avait le choix des asiles. Plusieurs États se disputaient l'honneur de le recueillir. Il préféra la France, qu'il avait visitée dans sa jeunesse. Il fut présenté à Louis XIII, qui l'accueillit et lui accorda une pension de 3,000 francs. Sa femme ne tarda pas à le rejoindre. Grotius s'acquitta de sa dette de reconnaissance envers la France, en y écrivant son fameux traité du *Droit de la Guerre et de la Paix*.

La composition de cet ouvrage n'a occupé qu'une portion fort peu considérable de sa vie. On apprend pour la première fois, par une lettre qu'il adresse à De Thou le fils, en août 1623, qu'il s'occupait d'examiner les principales questions se rapportant au droit des nations[2]. Dans le cours de la même année, il recommande cette étude à un autre de ses correspondants, en termes qui dénotent que lui-même s'en occupait sé-

[1] L'évasion de Grotius eut lieu le 22 mars 1621. Le récit qui en est fait a été extrait d'une vie de Grotius, publiée dans le *Musée des Protestants célèbres*, 1823, t. IV, 1re part., p. 45 et suiv. L'auteur de cet excellent travail s'est inspiré plus d'une fois de la vie de Grotius, publiée en tête de l'édition de Cocceius, 1758, in-4°, t. Ier, p. XV et suiv. — Nous avons cru devoir reproduire ce récit.

[2] « *Versor in examinandis controversiis præcipuis quæ ad jus gentium pertinent* » (*Epist.* 75). Cette citation n'est point tirée de la collection *in-folio* de ses lettres, mais d'un autre recueil antérieurement *publié, en 1648*, sous le titre de « *Grotii Epistolæ ad Gallos.* »

rieusement [1]. L'idée de l'ouvrage, suivant une de ses lettres à Gassendi, citée par Stewart, lui fut suggérée par Peiresc [2].

Grotius se mit à l'œuvre en 1623, après avoir achevé son Stobée [3]. Il avait choisi une retraite agréable. Le président Jacques de Mesmes lui avait offert une maison de campagne, nommée Balagni, près de Senlis. Il s'y rendit au commencement de juin, à dessein en partie de fortifier sa santé, en respirant un air plus pur qu'à la ville. Ses lettres nous apprennent qu'il travaillait assez lentement [4], mais qu'il mettait à profit jusqu'aux promenades entre lesquelles et l'étude il partageait alors tout son temps [5]. Le secours d'une bibliothèque qui fût à lui et dont il pût se servir à tout moment lui manquait. Celle qu'il avait réunie dans sa patrie n'avait pas

[1] « *Hoc spatio exacto, nihil restat quod tibi æquè commendem atque studium juris, non illius privati, ex quo leguleii et rabulæ victitant, sed gentium ac publici; quam præstabilem scientiam Cicero vocans, consistere ait in fœderibus, pactionibus, conditionibus populorum, regum, nationum, in omni deniquè jure belli et pacis. Hujus juris principia quomodo ex morali philosophiâ petenda sunt, monstrare poterunt Platonis ac Ciceronis de legibus libri. Sed Platonis summas aliquas legisse suffecerit. Neque pœniteat ex scholasticis Thomam Aquinatem, si non perlegere, saltem inspicere secundâ parte secundæ partis libri, quem Summam Theologiæ inscripsit; præsertim ubi de justitiâ agit ac de legibus. Usum propiùs monstrabunt Pandectæ, libro primo atque ultimo; et codex Justinianeus, libro primo et tribus postremis. Nostri temporis jurisconsulti pauci juris gentium ac publici controversias attigere, eòque magis eminent, qui id fecêre, Vasquius, Hottomannus, Gentilis* » (*Epist.* 16, citée par Hallam, *Libr. citat.*, t. III, *p.* 279). Ce passage est intéressant, en ce qu'il fait connaître la manière de voir de Grotius lui-même, sur le sujet et la base de son traité.

[2] Voir Hallam, *Libr. citat.*, t. III, p. 279.

[3] Epist. 56 et 57. Part. II, *seu append.*

[4] Epist. 57, *Ibid.*

[5] I part. Epist. 195.

échappé aux recherches de ceux qui avaient confisq
ses biens, et il avait à peine de quoi entretenir sa famil
avec la pension assez mal payée que lui donn
Louis XIII [1]. Il fallait donc que pour les livres dont
avait besoin il vécût d'emprunts. La bibliothèque
Jacques-Auguste de Thou, le fils du célèbre histori
fut celle qu'il témoigne avoir eue à sa disposition [2].

Le séjour de Grotius à Balagni ne fut pas de long
durée. Il ne paraît pas que l'hospitalité trop vantée
président De Mesmes, ait été pour l'illustre réfu
exempte d'amertume. Grotius, comme tous les gran
penseurs, dut compter avec l'hypocrisie et le fanatism
Il fut, vers cette époque, obligé de se justifier auprès
M. De Thou, qui lui donnait avis de certains bruits r
pandus sur ce qu'il n'observait pas le carême, et qu'
faisait dans sa famille des exercices presque publics
dévotion, à la manière des protestants [3]. Il répondit qu
bien loin de là, il avait même expressément ordon
qu'on fît maigre chez lui, le vendredi et le samedi, r
solu qu'il était à suivre la mode du pays, en matière
pareilles choses; que, depuis qu'il était dans cette ca
pagne, il n'avait vu aucun des ministres réfugiés
Hollande, ni rien fait qui pût scandaliser les catholiqu
romains. Il promit, d'ailleurs, d'être désormais enco
plus circonspect, pour ne pas donner lieu au préside
de se plaindre de lui avec la moindre apparence. C
pendant Grotius dut quitter bientôt Balagni. Aya
appris que le maître de la maison de campagne se di
posait à venir l'occuper, et craignant de l'importuner,

[1] *Mémoires de Du Maurier*, p. 449, dern. édit. de Holl.; et *lettres Grotius*, I part., Epist. 207. Append., Epist. 64.

[2] I part., Epist. 195 et 198. II part., Epist. 292.

[3] I part. Epist. 196.

ra à Senlis, le 4 août, et y continua son ouvrage nt le cours de cet été [1]. De retour à Paris le 21 oc- de la même année, il y mit la dernière main [2]. mois de juin de l'année suivante, 1624, Grotius éjà occupé à mettre son livre au net [3]. Il fut aidé :e travail par son ami et compatriote Théodore inkel. On commença à imprimer vers le milieu de ıbre 1624, bien que l'auteur fût alors malade, ; près de deux mois, d'une dyssenterie [4]. Au mois rier de l'année suivante, 1625, le libraire fit rouler)resses, pour être à temps d'exposer le livre en à Francfort, dans la foire de Pâques [5]. On l'y en- ffectivement, sur la fin de mars, sans les *Index*, étaient pas encore imprimés, et quelques cartons ıuteur fit faire depuis [6]. Cette première édition est *ırto*. Grotius la dédia au roi Louis XIII qui « ne lui nna aucune récompense, pour n'avoir point de ı auprès de Sa Majesté, qui aimât les belles-lettres, fît état d'un travail de cette importance [7]..... » rois ne se sont jamais démentis.

traité du *Droit de la Guerre et de la Paix* fut mis *lex* par la cour de Rome, le 4 février 1627 [8].

ces entrefaites Maurice de Nassau était mort. Son Henri-Frédéric, lui avait succédé. Grotius conçut rance de rentrer dans sa patrie. Frédéric n'avait

art. Epist. 197.
art., Epist., 59.
l., Epist. 74.
l., Epist. 79.
l., Epist. 66.
ı paraît par la lettre LXXI de l'*Appendix*, qui est mal datée de 4, et doit porter la date de 1625, ainsi que le prouve Barbeyrac.
noires de Du Maurier, *p. 450, édit de 1697.*
art. Epist. 153.

point hérité des ressentiments de Maurice; il avait mêm entretenu des rapports avec l'illustre réfugié[1]. Groti tenta quelques démarches. Il fit même un voyage e Hollande, pour y travailler à sa réhabilitation. Mais : succès ne couronna pas ses efforts. Ses amis l'accueill rent; sa personne fut respectée; ses biens confisqués h furent même restitués; on lui fit entrevoir la fave d'une grâce; mais il demandait une réhabilitation, et 1 pouvant obtenir justice complète, il préféra reno cer à son pays.

Grotius ne revint pas en France. L'hospitalité qu'il

[1] Cocceius a publié dans son édition, la copie de la lettre écrite 4 août 1622, par Henri-Frédéric, prince d'Orange, à Grotius. Nous transcrivons telle qu'elle se trouve en français dans cette édition :

« *AU SIEUR HUGO DE GROOT.*

» Monsieur,

» Je vous remercie des bons offices que vous m'avez rendus par delà v quelques-uns du Conseil du Roy : ce que je vous supplise de continuer tant v les susdits, que autres que vous jugerez à propos; vous asseurant que je re gnoistray cette bonne volonté en teutes occasions où j'auray le moyen de v servir. Je vous supplie aussi de faire estat de mou affection : et vous asse que je vous la continueray tousiours, y estant obligé par celle que m'avez t moignée de tout temps. J'ai prié vostre beau-frère le sieur Reigesberg de v escrire particulièrement sur quelque sujet, sur lequel je seray fort aise d'e tendre vostre advis : vous m'obligerez fort de me l'envoyer, comme vous a desjà faict par le mémorie que vous m'avez envoyé, dont je vous remercie b fort. Je souhaiterois de pouvoir estre utile en vos affaires par deçà, et 1 employerois de tout mon cœur; mais vous scavez la constitution des affai estre telle, que ny moy, ny vos autres amys, ne pouvons vous y servir, com nous désirerions bien. Je veux espérer que le temps y pourra apporter changement, et que je vous pourray revoir en ce pays estimé et honoré com vos rares qualitez le méritent : de quoy je ne recevray pas moins de conten ment que j'ay fait de vostre liberté. Cependant je vous souhaite en vostre él gnement de vostre patrie tout le contentement, heur et prospérité que v scauriez désirer. Ce que je prie à Dieu de vous donner, et à moy l'occasion vous faire paroistre par effect que je suis,

» Monsieur,

» Votre très-affectioenné à vous faire servi

» FR.-HENRY DE NASSAU. »

De La Haye le IV d'aoust 1622.

avait reçue lui avait été amère. Richelieu était au pouvoir. Ces deux hommes se convenaient peu : c'étaient le despotisme et le droit en présence. La pension de Grotius était mal payée ; ses ressources personnelles s'épuisaient ; il n'obtenait point d'emploi ; il espéra trouver ailleurs un établissement plus convenable. En quittant la Hollande, Grotius se retira d'abord à Hambourg, où des propositions lui furent adressées de la part de plusieurs puissances. Ses irrésolutions étaient extrêmes. Une circonstance favorable hâta le dénoûment.

Les événements de la guerre de Trente ans, en Allemagne, avaient amené sur la scène européenne une puissance qui n'avait joué auparavant qu'un rôle secondaire t subordonné. Le poids de la Suède commençait à peser ans la balance de l'Europe. Le héros suédois, Gustave-dolphe était mort sur le champ de bataille de Lutzen, ı milieu même de sa victoire. La jeune Christine était ıontée sur le trône de Suède, et le gouvernement était ıssé dans les mains habiles du chancelier Oxenstiern. bandonné par des alliés timides, Oxenstiern songea abord à resserrer les nœuds d'une alliance plus puisınte et plus utile. La France avait lié sa cause à celle ≥ la Suède ; il s'agissait de l'amener à de nouveaux forts, et d'aplanir surtout les difficultés élevées entre s deux États, à l'occasion d'un traité trop légèrement ıuscrit par les envoyés de la Suède. Oxenstiern jeta les ≥ux pour cette négociation sur Grotius, que Gustave ıourant avait recommandé à sa confiance[1]. Il nomma

[1] Voir la vie de Grotius, publiée dans le *Musée des Protestants célèes*, p. 51 et 52. — Le roi de Suède, Gustave-Adolphe, ne pouvait se sser de lire l'ouvrage de Grotius. Il l'avait fait traduire en langue édoise. Voir Du Maurier, *Mémoires, p.* 453 ; Grotii Epist., I, Part., *pist. 880 in fine.*

donc Grotius ambassadeur de la couronne de Suède auprès de la cour de France, en 1635, malgré les cabales que les ennemis de ce grand homme firent pour empêcher son élévation à ce poste [1]. Ce choix déplut au cardinal de Richelieu, qui voyait avec peine revenir Grotius dans un royaume où on lui avait marchandé son pain, après l'avoir accueilli avec la plus grande faveur. Oxenstiern persista dans le choix qu'il avait fait, et Grotius fit son entrée à Paris, au commencement de mars 1635. Avant d'accepter les offres du ministre suédois, l'ambassadeur de la reine Christine avait écrit aux États des Provinces-Unies pour abdiquer son titre de citoyen : légitime vengeance, que l'innocence opprimée et le génie outragé avaient le droit de tirer d'une patrie ingrate.

Des difficultés nombreuses attendaient Grotius sur le seuil de ses fonctions nouvelles. Des inimitiés personnelles l'avaient suivi dans les phases si diverses de sa carrière. De fâcheuses préventions s'agitaient autour de lui. Pendant son séjour à Paris, Grotius avait joui des hommages de tous les savants. Mais tandis que les catholiques se défiaient du « protestant célèbre, » les réformés accusaient Grotius d'incliner vers le catholicisme.

L'Église protestante était, d'ailleurs, fondée à craindre les défections.

De tous côtés la victoire favorisait l'Église romaine. Les défaites de l'électeur palatin et du roi de Danemarck, la soumission de La Rochelle, témoignaient en sa faveur d'une supériorité évidente dans ce dernier argument auquel les protestants s'étaient vus contraints de recourir, et qui fait taire tous les autres. Un système rigide

[1] Le Vassor, *Histoire de Louis XIII*, liv. XXXVII, tit. VIII, p. 358

exclusion de la faveur des cours, de découragement ns l'ordre civil, ou même de bannissement et de suppression du culte religieux, amenait en même temps les sprits irréligieux et flexibles à se soumettre avec une bonne volonté apparente à un despotisme auquel ils ne pouvaient ni résister, ni se soustraire. « En France, dit Hallam, et en Allemagne, cette même noblesse qui, dans le siècle précédent, avait été la première à embrasser une foi nouvelle, fut aussi la première à l'abandonner. La conversion d'un grand nombre de protestants, distingués par leur savoir et leurs talents, fournit encore une preuve des dangers de cette cause. Il ne serait pas juste, cependant, d'en conclure qu'ils agirent uniquement sous l'empire de la crainte. Deux autres causes durent influer puissamment sur leur détermination : l'autorité donnée aux traditions de l'Église, consignées dans les écrits des Pères, et avec lequelles il était très-difficile de concilier toute la croyance protestante; l'intolérance des églises réformées, luthériennes et calvinistes, qui accordaient aussi peu de latitude que l'Église dont elles s'étaient détachées [1]. » Les défections furent donc nombreuses dans le XVII[e] siècle.

Grotius a-t-il suivi ce mouvement de défection? Ses lettres, publiées en 1687, fournissent, quant à sa retraite de la cause protestante, des témoignages qu'il serait difficile de récuser. On y voit que Grotius commença par exalter l'autorité de l'Église catholique ou universelle, et son droit exclusif à établir des symboles de foi. « Il cessa, dit Hallam, quelque temps après, de suivre le culte protestant, et se tint longtemps dans un juste milieu, se contentant de s'élever contre les Jésuites et

[1] HALLAM, *libr. citat.*, t. III, p. 38 et suiv.

contre les excès du siége de Rome. Mais son respect pour les écrivains des IV[e] et V[e] siècles, se fortifia de plus en plus; il apprit à protester contre le privilége, réclamé par les réformateurs, d'interpréter l'Écriture autrement que ne l'autorisait le consentement des anciens; devant ses yeux flottaient des visions d'union, d'abord entre les Églises luthérienne et anglicane, puis avec Rome elle-même; il cherchait la paix avec celle-ci, comme d'autres la cherchent, dans l'opposition au gouvernement civil, par le redressement des griefs et le rétablissement subséquent de l'obéissance [1]. » « Tout le travail de son esprit, ajoute le même critique, avait pour objet d'opérer une union extérieure entre les chrétiens; et pour cela, il n'hésita pas à recommander des sens équivoques, des explications commodes, et un silence respectueux. Il s'éprit d'abord de l'antiquité, parce qu'il trouva l'antiquité défavorable à la doctrine de Calvin. Son antipathie pour ce réformateur et ses disciples le conduisit à l'admiration de la succession épiscopale, de la hiérarchie organisée, du cérémonial et des institutions liturgiques, des hautes idées des rites sacramentaux, qu'il trouva dans l'ancienne Église, et que Luther et Zwingle avaient rejetés. Il se pénétra de l'idée de l'unité, comme essentielle à l'Église catholique; mais on ne voit pas qu'il ait jamais été jusqu'à faire abnégation de son propre jugement, ni à reconnaître aux décrets des hommes un caractère d'infaillibilité positive. L'esprit de ce grand homme paraît avoir été sous l'influence de deux idées dominantes : l'une était son extrême respect pour l'antiquité et pour le consentement de l'Église catholique; l'autre, ses principes érastiens en ce qui touche l'auto-

[1] *Libr. citat.*, t. III, p. 47 et suiv.

é du magistrat civil en matière de religion. Ces deux ées réunies concouraient à lui inspirer de l'horreur our le droit réclamé en faveur de chaçun de professer ubliquement des doctrines incompatibles avec la foi tablie. Dans une conversation amicale, dans une cor-respondance familière, peut-être même avec une réserve convenable dans des ouvrages écrits en latin, on pouvait passer beaucoup de choses aux savants;... mais à ses yeux, aucun prétexte au monde ne pouvait justifier une séparation [1]. »

Les vicissitudes elles-mêmes de la vie de Grotius, n'avaient pas peu contribué à l'éloigner du protestantisme. Dès 1614, il avait commencé à louer l'Église anglicane du respect qu'elle montrait pour les autorités primitives, bien différente en cela des autres Églises réformées. Mais les mauvais traitements qu'il eut à subir de la part de ceux qui se vantaient de leur indépendance de la tyrannie papale; les caresses du clergé gallican après qu'il se fût fixé à Paris; les dissensions et la virulence toujours croissantes des protestants; l'alternative, qui semblait être la seule qui restât dans leur communion, entre une anarchie fanatique s'efforçant de détruire tout ce qui pouvait ressembler à une Église, et une domination d'ecclésiastiques grossiers et bigots, affaiblirent peu à peu ses répugnances par la majestueuse et large unité de la hiérarchie catholique, et le disposèrent de plus en plus à concéder quelque point de doctrine incertaine, ou quelque forme d'expression ambiguë. Ses annotations sur la consultation de Cassander, écrites en 1641, ses animadversions contre Rivet, qui avait critiqué cet ouvrage comme ayant une tendance au papisme, le *Votum pro*

[1] *Libr. citat.*, t. III, p. 49, 50.

pace ecclesiasticâ, et la *Rivetiani Apologetici Discussio*, indiquent dans Grotius une tendance uniforme et progressive à défendre l'Église de Rome, sur tout ce qui peut être considéré comme essentiel à sa croyance.

Grotius resta pendant plusieurs années dans cette espèce d'isolement, n'approuvant ni la réformation, ni l'Église de Rome. Il passa la plus grande partie de ses dernières années à Paris, chargé des fonctions d'ambassadeur de la cour de Suède. Il paraît avoir cru pouvoir tirer vanité de ce qu'il ne vivait pas en protestant[1]. Les ministres huguenots de Charenton l'invitèrent à se mettre en rapport avec eux; ce qu'il refusa. Il méditait alors un plan d'union entre les protestants : les Églises d'Angleterre et de Suède devaient se réunir, et être suivies par celle de Danemarck[2]. Grotius s'imaginait que l'exercice du jugement individuel, pouvait être dominé, comprimé par une telle masse d'autorité, fondée sur l'ancienne Église. Mais il dût bientôt s'apercevoir que l'indépendance même de la constitution originelle des Églises protestantes, rendait cette union impossible. Il vit qu'il n'y avait de réunion possible qu'avec Rome, et que la première condition de cette réunion était la reconnaissance de sa supériorité. A partir de l'année 1640, on voit par ses lettres qu'il est plein d'espoir dans la réalisation de cette chimère. Il attendait toujours quelque concession de l'autre parti. Ce fut à cette époque qu'il publia ses fameuses annotations sur Cassander, et les autres traités auxquels ces annotations donnèrent lieu. Il y défend la transsubstantiation (*Opera theologica*, t. IV, p. 619), l'autorité du pape (p. 642), le célibat des prêtres (p. 645), la communion sous

[1] Épist. 196.
[2] *Épist. 866, an* 1637.

espèce (*Ibid.*), etc. Ses lettres laissent entrevoir qu'il
t été encouragé par Richelieu[1]. Grotius se laisse
entraîner par sa vanité, et se figure que tout ira
é de ses désirs. Mais il fut abandonné de quel-
hommes sur lesquels il avait fondé des espéran-
t il trouva les Arminiens hollandais timides (p.
912). Il cite avec amertume Vossius et Saumaise.
42, Grotius était devenu tout à fait opposé à la
ıation. Il pensait qu'elle avait fait plus de mal
e bien, surtout en accoutumant les hommes à
terpréter tout ce qui était en faveur du parti ca-
ıe. Auratus, chapelain de Grotius, se fit catholi-
rs cette époque; plusieurs conversions eurent lieu
e même temps, et le trouvèrent favorable. Dès
l'année en année, il se rapprocha davantage de
Enfin, dans une lettre adressée à son frère en
de, il exprime l'espoir que Wytenbogart, le pa-
e de l'arminianisme, s'occupera des moyens de
r l'unité dans l'Église (nov. 1643). « On ne peut
ier, dit, en terminant, Hallam, que Grotius ait réel-
t partagé l'opinion des Pères du concile de Trente
ıs les points en litige... Son but était de chercher
erprétations subtiles, qui lui permissent de faire
sion de foi aux paroles de l'Église, quoiqu'il sût
ue le sens qu'il y attachait n'était pas celui qu'on
nposait... La paix était ce qu'il désirait par-dessus
Si la tolérance eût été aussi bien comprise alors
l'a été depuis, il aurait peut-être fait moins de con-
ıs[2]. »

ırtir de l'année 1640, Grotius paraît donc avoir hâté
che. Il n'exprime aucune désapprobation à l'égard

. *Series*, p. 911, 913.
r. citat., t. III, p. 42 et suiv.

de ceux qui se convertissaient au catholicisme; il tro vait, ainsi qu'il nous l'apprend, que tout ce qui était g néralement reçu dans l'Église de Rome avait pour s l'autorité de ces Pères grecs et latins, dont person n'aurait refusé de partager les croyances; et enfin, da une lettre remarquable adressée à Wytenbogart sous date de 1644, il met en avant, comme une chose q mérite considération, la question de savoir : s'il ne sera pas plus raisonnable, de la part de simples individus q trouvent les doctrines les plus essentielles dans u Église en possession d'une hiérarchie universelle, et pr sentant une succession légitime, de mettre de côté, da un intérêt de concorde, leurs différends avec cette Églis en donnant aux choses la meilleure interprétation po sible, mais gardant seulement le silence sur leurs propr opinions; que de penser que l'Église catholique d s'accommoder aux diverses opinions de ces mêmes i dividus[1].

[1] *Libr. citat.*, t. III, p. 48.

Hallam a consacré une longue note à l'examen de cette tendance Grotius vers l'Église de Rome. Il a invoqué le témoignage irrécusable la correspondance du publiciste hollandais. Son travail est d'autant pl intéressant, que les lettres de Grotius sont généralement peu lues, même ne le sont pas du tout. En voici le résumé.

Le profond respect de Grotius pour les Pères et pour l'autorité l'Église primitive, se fortifia chez lui d'autant plus qu'il les trouva ho tiles aux doctrines des calvinistes. Il fut ravi de trouver saint Jérôme saint Chrysostôme de son bord (*Épist.* 29, an 1614). L'année suivan dans une lettre à Vossius, il va fort loin : « *Quid enim magis est al num ab unitate catholicâ, quàm quod diversis in regionibus pasto diversa populo tradere coguntur?.....* » (*Epist.* 66). Il était al grand partisan de l'Église anglicane, et demeura dans ces sentime jusque vers la fin de sa vie, époque où il s'avança plus loin. Il était pendant trop *Érastien* pour les évêques anglais du règne de Jacqu qui lui reprochaient d'avoir attribué au magistrat civil un pouvoir d *nitif dans les controverses* en matière de foi, et d'avoir rangé parmi

éoccupations théologiques n'avançaient point
es de la Suède. Grotius avait-il assez de sou-
ur lutter avec avantage contre les obstacles qui
ient devant lui? Oxenstiern dut venir lui-même
e pour conclure le traité que son ambassadeur
chargé de négocier. Grotius, abreuvé de dé-
ais soutenu pourtant par l'estime du grand mi-
édois, sollicita bientôt et obtint son rappel. Il
ı Suède et voulut traverser la Hollande, où il
ıvec honneur. La plupart de ses ennemis étaient
ı fortune était devenue favorable à l'ancien ré-
ien ne réhabilite comme la prospérité et la
a Hollande se repentit enfin d'avoir méconnu et
ıé l'un de ses plus grands génies.
à Stockholm, Grotius reçut de la reine et du
ancelier un accueil flatteur. Christine avait un
p éclairé, pour ne pas tenir à s'attacher l'illustre
arneweld[1]. Mais Grotius était lassé de la car-

essentielles l'épiscopat, que les évêques considéraient comme
it divin. Grotius persista dans son opinion, que l'épiscopat
t commandé comme une institution perpétuelle, et il pensait
ı'y avait, entre les évêques et les prêtres, d'autre distinction
préséance.

lettre qui fut adressée par la reine Christine, à la veuve de
12 août 1648, telle qu'elle est reproduite en français dans la
ciste hollandais, par Cocceius.

ıdame,

ris de vostre lettre du 16 juillet, comme quoy mon ambassadeur a
ırdres que je luy avois donnés touchant les livres de feu Monsieur
e mary ; et que nonobstant les offres que des autres avoyent faictes
ndre possesseurs, vous avez eu plus de considération pour mes
our les avantages que l'on vous faisoit espérer de ce costé-là. J'ad-
s le plaisir que je prens à la lecture des bons autheurs, je sois
oureuse des escrits de Monsieur Grotius, que je ne m'estimerois
, si je me vois descheue de l'espérance de les associer à ma Biblio-
ambassadeur vous peut avoir dict une partie de la haute estime
ı son *admirable intelligence, et des bons* services qu'il m'a rendus ;

rière orageuse des affaires publiques. Inquiet des jalousies dont il se voyait l'objet, fatigué du climat rigoureux de la Suède, il demanda sa retraite. Christine résista quelque temps, mais sur les instances réitérées de Grotius, elle finit par lui accorder ce congé tant désiré, en y ajoutant un riche présent. Grotius était désormais placé à l'abri du besoin; il n'aspirait plus qu'à couler dans le repos et dans la culture des lettres les jours de sa vieillesse. Il s'embarqua pour Lubeck, l'une des villes anséatiques. Mais à peine était-il en mer, qu'une violente tempête s'éleva. Après avoir lutté pendant trois jours contre les vents, son vaisseau fit naufrage sur les côtes de la Poméranie. Accablé de fatigue, monté sur un charriot découvert, Grotius fit soixante lieues, exposé au vent et à la pluie, et arriva mourant à Rostock. Là, éloigné de sa famille et de ses amis, après onze jours de maladie, il expira dans la nuit du 28 au 29 août 1645, entre les bras d'un ministre de sa religion [1]. Ses entrailles furent dépo-

mais il ne scauroit vous exprimer parfaictement à quel point son souvenir m'est cher, et les effects de ses travaux considérables. Que si l'or et l'argent pouvoyent contribuer quelque chose à rachepter une si belle vie, il n'y auroit rien en mon pouvoir que je n'employasse de bon cœur pour cet effect. Jugez de là, que vous ne scauriez mettre ces beaux monuments et reliques entre des mains dont ils soyent mieux reçus et traictez, que les miennes; et puisque la vie de leur autheur m'a esté si utile, ne souffrez pas que sa mort me prive entièrement des fruicts de ses illustres peines. J'entends qu'avec les livres que d'autres ont faicts, vous me fassiez tenir tous ses mémoires manuscripts et extraicts, suivant la promesse que vous m'en faites dans vostre lettre. Vous ne me scauriez jamais mieux tesmoigner vostre bonne volonté, qu'en ce rencontre, et j'ay, Dieu mercy, dequoy le recognoistre, et vous en récompenser, ainsi que mon ambassadeur vous donnera à entendre plus particulièrement, auquel me remettant, je prie Dieu qu'il vous maintienne en sa saincte grâce,

CHRISTINE. »

A Stockholme ce 12 d'aoust 1648.

[1] Il y a les détails suivants dans la vie de Grotius qui précède l'édition de Cocceius. Je traduis :

« Le lendemain on fit venir auprès de lui le docteur en médecine Stockmannus, qui, ayant observé les pulsations, attribua la faiblesse du

sées dans la principale église de Lubeck; son corps fut transporté à Delft, dans la sépulture de sa famille. On inscrivit sur son tombeau cette épitaphe qu'il s'était faite à lui-même :

« *Grotius hic Hugo est, Batavùm captivus et exul,*
« *Legatus regni, Suecia magna, tui.* »

Grotius était d'une taille ordinaire, mais d'une constitution robuste; sa figure était agréable, ses yeux vifs, son nez aquilin, sa physionomie riante. Sérieux en affaires, d'humeur enjouée avec ses amis, il était affable pour tout le monde. Il avait vécu soixante-deux ans et quelques mois. Le bruit courut à sa mort, que la reine de Suède l'avait fait empoisonner; mais ce bruit, peu vraisemblable, ne s'est jamais confirmé [1].

malade à la seule lassitude, et jugea qu'il ne lui fallait pour se rétablir que du repos et des mets nourrissants. Mais lorsqu'il revint le jour suivant, il constata que la faiblesse avait augmenté, une sueur de mort, tous les symptômes d'une nature qui s'éteint, et déclara que c'en était fait de ses jours, et qu'il entrait dans l'agonie. Grotius se trouvant dans cet état, vers la neuvième heure du soir arriva auprès de lui le docteur et professeur en théologie, ministre en même temps du divin évangile, Jean Quistorpius, qu'on avait mandé. Ce ministre après s'être entretenu quelque temps avec lui sur la fragilité humaine, sur les fautes nombreuses des mortels, le repentir qui leur est nécessaire, l'immense clémence du Dieu très-bon et très-grand qui leur pardonne au nom des mérites de Jésus-Christ, et sur d'autres sujets semblables dont on entretient habituellement les mourants, se mit en prières. Grotius en suivait les paroles à voix basse, les mains croisées; quand, peu à peu, il commença à perdre l'ouïe d'abord, bientôt la vue, et peu de moments après, au milieu même de la nuit, il expira paisiblement. »

[1] Grotius laissa quatre enfants : trois fils, Corneille, Pierre et Dideric; une fille, Cornélie. Après avoir étudié les sciences et les belles-lettres, Corneille embrassa le métier des armes. Il servit sous le duc de Saxe-Weimar, sous le duc de Châtillon, et obtint enfin une compagnie dans un régiment que les États de Hollande avaient donné au vicomte de Mombas, son beau-frère. Il mourut célibataire, sur la fin du XVII[e] siècle. Pierre fut employé dans plusieurs ambassades. L'électeur palatin, rétabli

Grotius fut également distingué comme savant et comme homme pratique. Il fut en même temps avocat éloquent, savant jurisconsulte, historien célèbre, homme d'État dévoué à sa patrie, et théologien versé dans toutes les parties de cette science. « Dans un siècle particulièrement en proie à de violentes discussions sur les matières religieuses, dit Wheaton, il sut se tenir au-dessus de toute exagération, et quoique activement engagé dans

par la paix de Munster, le fit son résident auprès des États-Généraux, Nommé Pensionnaire de la ville d'Amsterdam en 1660, il exerça honorablement cet emploi pendant sept ans. En 1668, il fut envoyé comme ambassadeur auprès des couronnes du Nord. Après avoir rempli les postes les plus importants, il mourut dans une maison de campagne près d'Amsterdam, sur la fin du XVII[e] siècle. On doit à ses soins l'édition des *OEuvres théologiques* de son père, en 3 volumes in-folio, 1679, dédiée à Charles II, roi d'Angleterre. La carrière de Dideric n'offrit rien de remarquable. Cornélie avait épousé le vicomte de Mombas, appartenant à l'une des plus illustres familles françaises, et qui, après avoir vaillamment servi dans les armées de son pays, alla s'établir en Hollande, parce que sa femme ne pouvait supporter le climat de la France. On présente par erreur, dans quelques biographies, Corneille comme le neveu de Grotius, et on en fait un fils aîné de Guillaume Grotius, frère puîné de Hugues. Ce Guillaume naquit à La Haye en 1597, et mourut en 1662. Il suivit avec distinction la carrière du barreau. Il refusa, en 1638, la place de Conseiller Pensionnaire de la ville de Delft : en quoi il fut approuvé par son frère, « attendu, disait ce dernier, le malheur des temps où nous vivons, et où il est difficile de concilier l'honneur et le devoir. » L'année suivante il fut nommé avocat de la Compagnie des Indes. Guillaume Grotius fut le principal correspondant de son frère. Il a écrit, entre autres ouvrages, les vies de quelques jurisconsultes, et un manuel des principes du droit naturel, in-4°. — Sur les faits relatifs à la vie de Hugo Grotius, et à sa famille, on peut consulter, indépendamment de la biographie qui se trouve à la tête de l'édition de Cocceius : BURIGNY, *Vie de M. Hug. Grotius*, Paris, 1752, 2 vol. in-12 ; *Id.*, de Brandt et Cattembourg, Dordrecht, 1727 et 1732, 2 vol. in-folio. ; SCHRŒCKH, *Biographie des savants célèbres*, t. II, p. 257 et suiv. ; LUDEN, *Grotius, d'après sa vie et ses écrits*, Berlin, 1807, in-8° ; BÜTLER *Life of Grot*, Londres, 1827 ; JÉROME DE VRIES, *Hug. de Groot, et Maria de Reigesberg.*, *Amsterdam*, 1827

les discussions entre les Arminiens et les Gomaristes, sa tolérance lui fit ménager toutes les opinions, catholiques et protestantes : tolérance rare en ces temps de persécution[1] ! » Jurisconsulte, il composa une *Introduction à la jurisprudence hollandaise*, et illustra plusieurs endroits du droit romain, qu'il savait profondément, dans sa *Florum spartio ad jus Justinianeum.* Historien, il rédigea les Annales de son pays, qui ne furent imprimées qu'après sa mort. Théologien, il écrivit un *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, et un *Commentaire* sur le Nouveau Testament, qui furent considérés, par son Église, comme à la fois profonds et méthodiques. Grotius, enfin, a fourni un ample contingent à la philologie ancienne. Il traduisit en latin les Phéniciennes d'Euripide. Ses éditions d'Aratus, de Stobée, des fragments des drames grecs perdus, de Lucain et de Tacite, ne furent qu'une partie de celles qu'il publia. Son goût et son amour de la poésie, non moins que sa vaste érudition, l'ont fait distinguer dans l'art d'illustrer un écrivain à l'aide de passages parallèles ou ressemblants, tirés d'autres écrivains, souvent fort éloignés. Si dans la critique proprement dite il n'a pas montré une connaissance tout à fait aussi profonde du grec que du latin, il a du moins prouvé que la littérature de la Grèce antique lui était complétement familière. Sa latinité est belle, et certes, à son époque, ce n'était point un médiocre mérite.

Les hommes qui aspiraient à une réputation de goût et d'éloquence, s'étaient attachés à bien écrire le latin, la seule langue, en deçà des Alpes et des Pyrénées, qui fût considérée comme susceptible de choix et de poli dans l'expression. Mais quand le français fut plus cul-

[1] *Histoire des progrès du Droit des gens, t.* I, p. 54.

tivé et eut une critique à lui, il devint en France l'instrument naturel des bons écrivains, et le latin fut abandonné aux érudits proprement dits, qui en négligèrent les beautés.

En Angleterre, le latin n'avait jamais été beaucoup cultivé sous le rapport du style; et quoique l'emploi de la langue nationale ne fût fort commun ni en Allemagne, ni dans les Pays-Bas, le latin ordinaire de la littérature y était toujours négligé, et souvent barbare. En Italie même, le nombre des écrivains en cette langue était alors très-restreint.

Grotius paraît avoir visé, avec plus de discernement que quelques autres, à imiter la brièveté nerveuse de Tacite. Quoiqu'il ne soit pas toujours exempt d'une certaine dureté, qu'il ne soit pas assez coulant, et qu'il soit par conséquent inférieur en élégance à plusieurs écrivains du XVI[e] siècle, on peut néanmoins considérer ses écrits comme un monument de style vigoureux et expressif[1].

Voici les principaux ouvrages de Grotius :

Recueil de poésies. La Haye, 1601.

Mare liberum, seu de jure quod Batavis competit ad Indica commercia. 1609.

De Antiquitate reipublicæ batavicæ. 1610.

De Veritate religionis christianæ.

Ordinum Hollandiæ et Westfrisiæ Decretum pro pace ecclesiarum, munitum S. Scripturæ, Conciliorum, Patrum, confessionum et theologorum testimoniis.

De Imperio summarum potestatum circa sacra.

Defensio fidei catholicæ, de Satisfactione Christi, adversùs Faustum Socinum Senensem.

Conciliatio dissidentium de re prædestinatoriâ atque gratiâ opinionum.

[1] HALLAM, *Histoire de la littérature de l'Europe*, t. III, p. 14 et 15.

Disquisitio, an Pelagiana sint illa dogmata, quæ nunc sub eo nomine traducuntur.
Philosophorum veterum sententiæ de fato, et de eo quod est in nostrâ potestate.
Commentarius ad loca quædam Novi Testamenti de Antichristo.
Dissertatio de Cœnæ administratione, ubi pastores non adsunt.
Via ad pacem ecclesiasticam.
Explicatio trium utilissimorum locorum N. T. in quibus agitur de Fide et operibus.
Votum pro pace ecclesiasticâ.
De summo Sacerdotio.
De Dogmatis, Ritibus et Gubernatione ecclesiæ christianæ.
Apologeticus eorum qui Hollandiæ, Westfrisiæ et vicinis quibusdam nationibus ex legibus præfuerunt ante mutationem, anni 1618. Parisiis, 1622.
De Jure belli ac pacis, libri tres. Parisiis, 1625.
Excerpta ex tragediis et comediis græcis, tùm quæ exstant, tùm quæ perierunt, emendata et latinis versibus reddita. 1626.
Euripidis tragedia Phenissæ, emendata ex manuscriptis, et latina facta ab Hugone Grotio. Parisiis, 1630.
Florum sparsio in jus Justinianeum et in loca quædam juris civilis. Parisiis, 1642.
De Origine gentium americanarum dissertatio prior. 1642.
De Origine gentium americanarum dissertatio altera, adversus obtrectatorem opaca bonum quem fecit barba. Parisiis, 1643.
Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum. 1655.
Annales et historiæ de rebus belgicis; ab obitu Philippi regis usque ad inducias. Anni 1609. Amstelodami, 1657.
Hugonis Grotii Epistolæ. Amstelodami, 1687.

Le traité de la *Liberté des mers*, publié en 1609, fut écrit pour combattre la prétention des Portugais à la navigation exclusive dans la mer des Indes, dont ils réclamaient la souveraineté contre la Hollande, en vertu des bulles du pape Alexandre III. Grotius y soutint la théorie, devenue une règle du droit public moderne, que la mer est libre, *et que nulle nation* ne peut s'en arroger

la propriété. Plus tard, dans son ouvrage *De jure belli et pacis*, il devait s'appliquer à prouver la vérité de ce principe d'une manière générale, et sans aucune vue particulière et restreinte. On sait que le traité de Grotius sur la *Liberté des mers*, fut combattu par Selden dans un ouvrage intitulé : *Mare Clausum*, publié en 1635. Le but de cet auteur avait été de justifier la prétention élevée par l'Angleterre sur la souveraineté exclusive des mers qu'on appelait si orgueilleusement les mers britanniques. Le publiciste anglais s'efforça de prouver, dans cet ouvrage, que la mer est susceptible d'être possédée à titre de propriété par une nation [1]. Le livre de Selden fit tant de plaisir au roi d'Angleterre, dont il flattait l'amour-propre, en caressant la chimère de la nation anglaise, qu'il en ordonna le dépôt en trois exemplaires : l'un dans les archives de la Tour de Londres, un second dans celles de l'Échiquier et le troisième dans celles de l'Amirauté [2].

La Hollande récompensa son avocat par l'exil.

Mais l'ouvrage le plus remarquable de Grotius, celui auquel Grotius lui-même assignait le premier rang parmi ses écrits, ce fut l'immortel traité *De la Guerre et de la Paix* [3].

Pour apprécier à sa juste valeur l'importance du livre de Grotius, il faut remonter par la pensée aux temps

[1] Voir, HAUTEFEUILLE, *Des Droits et des devoirs des nations neutres,...* 2e édit., Guillaumin, 1858, t. I, p. 46 et suiv.; *Histoire des origines du Droit maritime,...* édit. Guillaumin, 1858, p. 268; CAUCHY, *le Droit maritime international*, édit. 1862, t. II, p. 92 et suiv.

[2] MASSÉ, *le Droit commercial, dans ses rapports avec le Droit des gens*, etc., édit. Guillaumin, 1861, t. I, p. 87.

[3] Il s'exprime ainsi dans une lettre à son frère, du 31 décembre 1628, en lui envoyant l'exemplaire augmenté, sur lequel devait se faire la nouvelle édition : « *Mitto libros de Jure belli ac pacis, cum non exiguâ accessione. Horum curam tibi et amicis commendo, ut inter mea opera, si quid rectè judico, eminentium.* » *Append. Epist.* 196.

qui avaient précédé l'œuvre de cet illustre précurseur.

L'antiquité païenne n'avait pas séparé le *droit naturel* de la *morale*. Il ne pouvait être question de *droit naturel* là où régnait le panthéisme, qui, confondant Dieu et la création, l'homme et la société, faisait de l'univers un engrenage de puissances maîtresses les unes des autres, et empêchait l'humanité d'avoir la conscience de ses droits. Certes, dans la Grèce antique, le citoyen s'élevait jusqu'au sentiment de sa liberté; mais cette liberté, au lieu d'être conçue comme un droit inné et inviolable de l'homme, était acceptée comme un don octroyé par l'État qui eût pu absorber la liberté, comme il absorbait la personnalité du citoyen. Pythagore, Platon, Aristote, n'approuvaient-ils pas d'ailleurs l'institution de l'esclavage, la promiscuité des femmes et autres attentats contre le droit naturel? Sénèque et Cicéron ont écrit à Rome d'admirables pages sur la *loi naturelle*; mais les sévères théories du Portique ne pouvaient s'entendre que de la morale. C'était du cri de la conscience que parlait Cicéron dans sa magnifique amplification du livre III de *la République;* c'était dans le même sens que les jurisconsultes romains invoquaient la *raison naturelle* et *l'équité*[1].

Les changements introduits par le christianisme dans le droit public et dans la législation civile des peuples furent profonds[2]. Par l'esprit d'égalité qui l'animait à son origine, il tendit à égaliser les hommes dans l'ordre moral et social comme dans l'ordre religieux. Il rappro-

[1] Voir ESCHBACH, *Introduction générale à l'étude du Droit*, 3e édit., 1856, p. 20.

[2] Voir notamment le remarquable ouvrage de M. TROPLONG, *De l'influence du christianisme sur le Droit romain*, et l'ouvrage de M. Schmidt, intitulé : *Essai historique sur la société civile dans le monde romain, et sur sa transformation par le christianisme*. (Strasbourg, 1853.)

cha les conditions, il effaça les différences désavouées par la nature. L'état des personnes, l'esclavage, le mariage, les secondes noces, le divorce, les degrés de parenté, le concubinat, les puissances paternelle et maritale, tout fut changé, et une modification correspondante s'opéra dans l'ordre des choses : la succession et le droit de propriété reçurent de notables réformes. L'influence du christianisme sur les législations du Moyen Age ne fut pas moins considérable. Partout il substitua des maximes plus élevées et des formes plus douces aux lois et aux coutumes barbares [1]. Les Pères de l'Église commencèrent à formuler une nouvelle théorie du droit opposée à la doctrine de l'antiquité; mais chez eux la notion du droit était encore plus ou moins confondue avec la religion et la morale. C'est au commencement du XIVe siècle qu'apparaissent, dans le domaine de la jurisprudence, les premiers ouvrages dans lesquels Marsilius de Padoue, Guillaume d'Occam, Léopold de Bebenburg, revendiquent les droits du pouvoir séculier contre les prétentions de la papauté, et soutiennent que l'empire romain n'a pas été transféré aux rois francs par le pape, mais par le consentement du peuple [2].

La Réforme religieuse ouvrit au Droit naturel une ère nouvelle. En reprenant l'élément personnel et subjectif de la conscience par la consécration du libre examen, en favorisant les recherches sur les origines historiques et philosophiques de toutes les institutions, cette glorieuse émancipation de la pensée donna naissance à un grand nombre d'ouvrages, dans lesquels les questions de droit

[1] Voir les profondes et célèbres *Leçons* de M. GUIZOT sur *la civilisation en Europe*, et *la civilisation en France*.

[2] Voir AHRENS, *Cours de Droit naturel*, v^e édit., 1860, p. 544 et suiv.

et de politique furent examinées avec un esprit plus ou moins critique. Mais les précurseurs de Grotius considérèrent longtemps encore l'Écriture comme la source unique du droit, n'accordant à la raison que la simple faculté d'interpréter. Avant Grotius, les écrivains de la Réforme n'avaient point encore distingué avec précision, parmi les devoirs de l'homme, ceux dont l'accomplissement ne relève que de sa conscience, et ceux à l'exécution desquels il peut et doit être extérieurement contraint. Les auteurs de cette époque antérieure au livre *de la Guerre et de la Paix*, concevaient, il est vrai, le droit naturel comme une science spéciale, mais ils rattachaient cette science aux dogmes et aux préceptes de la religion chrétienne. Ils faisaient découler le droit naturel de la nature humaine; mais comme cette nature a été pervertie par le péché originel, et que la raison a été obscurcie et affaiblie, ils pensaient que le droit naturel a besoin de l'appui de la théologie, et que la raison doit être éclairée et fortifiée par la révélation [1].

Une place importante appartient dans ce mouvement d'idées à la scolastique.

Le livre de Suarez peut servir d'exemple typique de ce genre de théologie, de métaphysique, de morale, de jurisprudence, qui remplit les in-folios des XVIe et XVIIe siècles, surtout ceux qui appartiennent à l'Église de Rome, et auquel on peut donner en général le nom de méthode scolastique [2]. Deux caractères remarquables

[1] AHRENS, *Libr. cit.*, p. 151.

[2] Suarez, suivant Hallam, « l'homme le plus éminent dans la science de la philosophie morale, que l'ordre de Loyola ait produit dans ce siècle » (*Libr. citat.*, t. III, p. 237), fut le précurseur de Grotius et de Puffendorf. Il naquit en 1548, et mourut en 1617. Il exploita la plus grande partie du terrain qui fut plus tard occupé par les deux publicistes que nous venons de citer. Son livre, intitulé : « *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*,

dominaient dans ces livres : leur forme systématique, la multiplicité de leurs divisions, et le désir sincère que manifestaient les auteurs d'épuiser le sujet en le présentant sous toutes ses faces, en le suivant dans toutes ses ramifications, dans toutes ses conséquences. La fécondité de ces hommes qui, comme Suarez, étaient façonnés à la discipline scolastique, à laquelle se rapporte la méthode des casuistes [1] et des canonistes, était quelquefois étonnante. Leurs aperçus n'étaient point mutilés et incomplets; il pouvait leur arriver de ne pas résoudre les objections d'une manière satisfaisante, mais il était rare qu'ils les passassent sous silence; ils embrassaient un vaste champ de pensée et d'érudition; ils écrivaient moins pour le moment, et se trouvaient moins sous l'influence de préjugés locaux et temporaires, que bien des hommes qui ont vécu dans des temps meilleurs pour la philosophie. Mais ils avaient aussi de grands défauts: leurs distinctions embrouillaient les questions, au lieu de les éclaircir; leurs systèmes n'étant pas fondés sur des principes clairs, finissaient par devenir confus et incohérents; leur méthode manquait quelquefois de suite; les difficultés qu'ils abordaient étaient trop ardues pour eux; ils étaient accablés sous la multitude, et embarrassés par le désaccord de leurs autorités [2].

in decem libros distributus, utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius, » est un *in-folio* de 700 pages à deux colonnes, et d'une impression serrée.

[1] « Les Jésuites ont l'*honneur*, dit Hallam, d'avoir, les premiers, rendu public un système de fausse morale qui a pris d'eux son nom, et qui n'a fait qu'accroître l'animadversion sous le poids de laquelle cet ordre a succombé. Leurs traités de casuisme sont excessivement nombreux ; quelques-uns appartiennent aux vingt dernières années du XVIe siècle ; mais un bien plus grand nombre au siècle suivant. » (*Libr. citat.*, t. III, p. 234.)

[2] HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 239.

Les casuistes, en traitant des cas de conscience, avaient fréquemment parlé incidemment de la guerre, des promesses, des serments, des prises et reprises. Mais les auteurs qui avaient particulièrement traité des droits de la guerre étaient, — Grotius le dit lui-même, — ou bien des théologiens comme Francisco de Victoria, Henri de Gorcum, Guillaume Matthéus; ou bien des docteurs de droit civil, tels que Lupus, Arius, Jean de Lignano et Martinus Laudensis. Cependant aucun de ces auteurs n'avait épuisé ce sujet, et pour la plupart ils l'avaient traité d'une manière fort peu méthodique, confondant ensemble les conclusions du droit naturel, du droit canon, du droit civil et du droit international [1].

Il y aurait cependant de l'injustice à ne pas reconnaître que la plupart de ces auteurs avaient formulé de généreuses maximes.

Dans sa *Dissertation sur les Indiens*, Francisco de Victoria [2] avait posé en principe que l'infériorité relative de ces peuples, n'était point un motif pour les réduire en servitude, ou même en tutelle; il avait démontré le peu de fondement de cette opinion des jurisconsultes de Bologne, qui revendiquaient au profit du pape le pouvoir de disposer en faveur de tel ou tel prince, du territoire ou de la souveraineté des nations infidèles [3]; il avait contesté qu'il fût permis de faire la guerre aux infidèles en se fondant sur leur refus de se convertir à la foi chrétienne [4]; il avait recommandé aux Espagnols d'établir des comptoirs de commerce sur les côtes, au lieu d'en-

[1] Voir WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens*, t. I, p. 56.

[2] Né en 1480, mort en 1546.

[3] *De Indis, sive de titulis legitimis (vel non legitimis) quibus Barbari potuerunt venire in ditionem Hispanorum. Sectio secunda*, §§ 1 et 6.

[4] *Ibid.*, § 14.

treprendre des guerres de conquête [1]. Dans sa dissertation intitulée : *De jure belli*, le dominicain espagnol refusait hautement de reconnaître comme de justes motifs de guerre, la différence de religion chez le peuple ennemi, le besoin ou l'ambition d'étendre les frontières, le désir de la gloire, la recherche de tout autre avantage personnel [2]. « Puissent les rois, disait-il, dépositaires de ce droit terrible, ne jamais chercher des occasions, encore moins des prétextes pour rompre cette paix que l'apôtre des nations nous ordonne de conserver, s'il est possible, avec tous les hommes, nous rappelant que nous sommes frères ici-bas, et que nous avons au ciel le même Dieu, qui sera un jour notre juge commun. » « Il ne suffit pas, ajoutait-il, que la guerre soit entreprise pour de justes causes; il faut la faire de telle sorte qu'au lieu de poursuivre l'extermination de l'ennemi, on n'ait en vue que la défense du pays, le triomphe du bon droit et l'établissement d'une paix durable... La guerre achevée, le vainqueur chrétien se posera comme un juge d'équité entre les deux peuples, et sans négliger la satisfaction due à son pays pour l'injustice dont il a souffert, il ménagera autant que possible l'État coupable, car il se rappellera que, le plus souvent, c'est par la faute des rois que s'allument les guerres, et que les peuples ne font que suivre de bonne foi le drapeau de leur prince et de leur patrie [3]. »

Si Victoria avait revendiqué pour les Indiens le droit de se gouverner eux-mêmes, Dominique Soto, son élève,

[1] *Ibid.*, § *ultim.*

[2] *De jure belli*, § 10 à 14.

[3] *Ibid.*, § 60.

[4] Né en 1494, mort en 1560. Son ouvrage est intitulé : *Fratris dominici Soto, Segoviensis theologi, libri decem de justitiâ et jure*, 1560. L'édition la plus connue est celle de 1582 (*Lugduni*).

n'avait pas craint de se prononcer pour la liberté, dans ce grand procès où Las Casas plaidait en faveur des indigènes, et Sepulveda pour le maintien de leur servitude. Appréciant le droit que pouvaient avoir les Portugais d'acheter, sur la côte de Guinée, les esclaves noirs qu'ils importaient dans les colonies de l'Amérique : « Que l'on sache bien, s'était-il écrié, que ni les vendeurs, ni les acquéreurs, ni les maîtres de ces esclaves, ne peuvent avoir la conscience en sûreté jusqu'à ce qu'ils aient rendu ces hommes à la liberté, quand même il n'y aurait aucun espoir de recouvrer le prix déboursé pour leur achat [1]. » Malgré sa tendance à justifier les rigueurs de la guerre, Balthazar Ayala [2] n'avait point omis de recommander aux rois les voies de la douceur, et de les inviter à se faire aimer plutôt que craindre de leurs sujets. C'était beaucoup pour un grand prévôt de l'armée espagnole dans les Pays-Bas, sous Philippe II. Alberico Gentili [3], enfin, le précurseur de Grotius, avait proclamé qu'il n'y a de guerres justes, que celles où l'emploi de la force est devenu l'unique moyen de faire prévaloir le droit, ou de réparer l'injustice.

Mais ces divers traités étaient dépourvus des qualités

[1] *De Just. et Jur.*, lib. IV, *quæst.* II, art. 2.

[2] Né en 1548, mort en 1584. Son traité *De Jure et officiis belli* était dédié au duc de Parme.

[3] Né en 1551, mort en 1611. Auteur d'un des premiers traités complets sur le droit de la guerre, *De Jure belli*, publié en 1589, et dédié au comte d'Essex, qui l'avait aidé à obtenir la place de professeur à Oxford. « Il fut le premier, dit Lampredi, à expliquer les lois de la paix et de la guerre, et par là suggéra probablement à Grotius l'idée de son ouvrage sur ce sujet... » Gentili publia aussi en 1583 un traité sur les ambassades, *De Legationibus*, qu'il dédia à son ami et protecteur l'illustre sir Philippe Sydney. Voir Wheaton, *Hist. des Progr. du Dr. des gens*, 3e édit., 1853, *t. I, p. 49 et suiv.; et* Eug. Cauchy, *Le Dr. marit. internat., 1862, t. II, p. 33 et suiv.*

qui constituent une œuvre. La forme du raisonnement y tenait trop de la méthode scolastique; l'ordre y manquait le plus souvent. Le traité *du Droit de la guerre*, de Victoria, pouvait tout au plus servir de programme d'une science à naître; l'ouvrage de Gentili sur le même sujet, avec une distribution meilleure des matières, accordait trop à la partialité, et, s'écartant des voies majestueuses de la science, se perdait dans la discussion passionnée des faits contemporains. Il fallait, pour parler à l'avenir, s'isoler de la politique et des passions qu'elle soulève; n'envisager que la pure théorie du droit; interroger avec calme les sages de tous les siècles sur les droits de l'humanité; soumettre froidement cette enquête grandiose au *critérium* de la conscience; apporter l'ordre dans le chaos, la lumière dans les ténèbres; réaliser pour le droit général la révolution que Galilée avait introduite dans les sciences cosmologiques, que Descartes devait effectuer dans la philosophie. La question n'était pas d'écrire un livre, mais d'élever un monument; il ne suffisait pas d'avoir une âme honnête et des aspirations généreuses : il fallait avoir du génie. La gloire d'être le fondateur de la science du droit de la nature et des gens, était réservée à Grotius.

Grotius, dit Adãm Smith, fut « le premier qui essaya de donner au monde quelque chose comme un système de ces principes qui doivent faire la base et le fond des lois de tous les peuples; et son traité du *Droit de la guerre et de la paix*, est peut-être encore aujourd'hui, malgré toutes ses imperfections, le livre le plus complet qui ait été écrit sur cette matière. »

Ce livre eut un retentissement immense en Europe. Il fut reçu avec vénération et enthousiasme. On l'enseigna

dans toutes les universités; on l'imprima, on le commenta comme un ancien [1].

La première édition de l'original fut presque toute débitée en très-peu de temps [2], et la réimpression aurait suivi bientôt après, sans les retards qu'entraîna la mort du libraire [3]. Les autres nations, à l'envi l'une de l'autre, enlevèrent à la France un ouvrage né dans son sein; et la patrie de Grotius, surtout, s'en empara comme d'un bien qu'elle croyait avoir droit de revendiquer. Elle fut cependant devancée par l'Allemagne. Il parut à Francfort, dès l'année 1626, une édition *in-octavo*, plus correcte que celle de Paris, et dans le corps de laquelle on inséra les additions qui se trouvaient à la fin du volume. Les libraires de Hollande étaient restés en arrière; mais sur la fin de l'année 1631, et au commencement de 1632, on vit paraître tout d'un coup trois éditions hollandaises. La première, *in-folio*, fut imprimée à Amsterdam, chez Guillaume Blaeu, sur les additions et corrections que Grotius lui avait fournies. La seconde, d'un plus petit format, fut publiée par J. Jansson, libraire de la même ville, à l'insu de l'auteur. Grotius témoigna publiquement que cette édition était peu correcte, surtout pour les citations des passages grecs. Il en revit donc un exemplaire, sur lequel Blaeu fit la troisième édition, dans le format *in-octavo*.

L'avertissement de cette troisième édition hollandaise est daté d'Amsterdam, où Grotius se trouvait alors (8 avril 1632).

Depuis cette édition, Grotius n'inséra plus d'additions dans le corps de son ouvrage. Il se borna à réunir, en

[1] Voir BAYLE, *verbo* GROTIUS.
[2] Append., *Epist. 104.*
[3] *Ibid., Epist. 154, 183.*

forme de notes, tout ce que sa mémoire ou ses lectures lui fournissaient de détails propres à justifier ou à developper sa pensée. Il regardait lui-même cet appendice d'annotations comme devant augmenter l'ouvrage au moins de moitié, par le grand nombre d'autorités anciennes et modernes qui s'étaient présentées sous sa plume, et qu'il avait jugé utile d'invoquer [1]. C'est ce qui servit à faire valoir la nouvelle édition qui parut à Amsterdam en 1642, et qui fut la dernière que Grotius vit publier. Il n'eut pas le temps, ni peut-être la volonté, de préparer de nouvelles additions. Une édition posthume fut publiée en 1646. Les autres éditions, publiées depuis, n'ont fait que copier cette édition posthume, jusqu'à celle de 1720.

Barbeyrac cite parmi les détracteurs du livre de Grotius, Jean de Felde, professeur de mathématiques à Helmstadt, qui publia sur cet ouvrage des notes pleines d'animosité, en 1653 [2]. Théodore Graswinckel, jurisconsulte parent de Grotius, natif comme lui de Delft, et qui avait servi de copiste à notre auteur pour mettre au net le livre même dont il entreprit la défense, publia en 1654 une réponse à la critique de Jean de Felde. Ce dernier attendit pour répliquer, qu'on réimprimât ses notes en Allemagne, ce qui n'arriva qu'en 1663, et il y joignit des *Réponses à la Réfutation de Graswinckel* [3]. Une polémique assez vive s'engagea; mais le défenseur de Gro-

[1] II Part., Epist. 471 ; I Part., Epist. 1234.

[2] Voir une lettre de Saumaise, dans le t. I, *Animadv. Philol. et Histor.* de Th. Crenius, p. 22. — Thomasius, *Paulò plenior Histor. Juris Naturalis*, cap. vi, § 3. — Buddeus, *Histor. Jur. Natur.*, § 27.

[3] A Iéna, sous le titre de *Joannis A Felden annotata in Hugonem Grotium, De Jure Belli et Pacis ; cum responsionibus ad stricturas Graswinckelii.* Le titre du livre de Graswinckel était : *Stricturæ ad censuram J. A. Felden*, etc.

tius, soit par impuissance [1], soit par mépris des chicanes de son adversaire, la fit cesser bientôt par son silence [2].

Comme il arrive toujours, les efforts redoublés de la critique envieuse ne diminuèrent rien de la popularité de l'œuvre de Grotius. Il ne firent que l'augmenter, en excitant la curiosité de comparer la critique avec le livre critiqué. L'électeur palatin, Charles-Louis, ordonna qu'on l'expliquât publiquement dans l'université d'Heidelberg. En 1663, dans l'année même où de Felde publiait la nouvelle édition de ses Notes, Henri Boecler, professeur d'histoire à Strasbourg, faisait paraître la première partie d'un commentaire, tout empreint d'enthousiasme pour l'ouvrage de Grotius. Dans une lettre écrite au baron de Boinebourg, chancelier de l'électeur de Mayence, Boecler portait l'admiration jusqu'à *jurer* « que personne ne s'élèverait jamais au degré de gloire qu'avait atteint Grotius; que l'ouvrage de cet auteur restait et resterait toujours incomparable, et que ceux qui s'aviseraient de vouloir le surpasser sur un point quelconque, s'exposeraient à la risée de la postérité [3]. » Cet enthousiasme valut à Boecler et à ceux qui suivirent son opinion, de la part des théologiens et des jurisconsultes scolastiques, le sobriquet de *Grotiens*.

On cite encore les *Notæ subitariæ* de Gaspar Ziégler, professeur de droit à Wittemberg, publiées en 1666; et les *Observationes maximam partem theologicæ* de Jean-Adam Osiander, parues à Tubingue en 1671 : celles-ci, toutes empreintes d'une acrimonie mal déguisée, et pleines de malveillantes insinuations; celles-là moins

[1] THOMASIUS, *Histor. Jur. Natur.*, cap. VI, § 3.
[2] BUDDEUS, *Histor. Jur. Natur.*, § 27.
[3] Thomasius a inséré cette lettre *tout entière* dans sa : *Paulò plenior Historia Juris Naturalis, publiée en 1719, Append.* II.

étendues, « *écrites à la hâte*, » mais inspirées par l'admiration pour le génie de Grotius.

Henri Henniges publia aussi en 1673 des *Observations politiques et morales* sur le Traité *du Droit de la Guerre et de la Paix*. La popularité était désormais acquise à cet ouvrage. On le réduisit en tables [1]; on en composa des abrégés, dont quelques-uns en forme de demandes et réponses.

Jean-Frédéric Gronovius, professeur de belles-lettres, avait expliqué à ses élèves, dans des leçons particulières, le traité *du Droit de la Guerre et de la Paix*. Ses notes parurent après sa mort, en 1680, et furent reproduites depuis dans toutes les éditions de Hollande, dans quelques-unes d'Allemagne, et même dans une édition publiée à Naples, et citée par Barbeyrac. « La plupart des notes de Gronovius, dit Barbeyrac, sont assez inutiles, puisqu'elles ne font qu'exprimer le sens de l'auteur en d'autres termes, qui ne sont pas toujours plus clairs... » Cette appréciation est trop sévère, et peut-être pas assez dégagée de partialité. Concises et d'une extrême précision, les annotations de Gronovius ont le mérite de paraphraser avec la plus scrupuleuse exactitude les propositions trop laconiques souvent de l'écrivain hollandais. Le latin très-correct et très-pur de Grotius, avait besoin cependant, dans maint endroit, de développements et d'analyse. Gronovius a fort opportunément éclairci par son court commentaire plus d'un passage, et Barbeyrac, d'ailleurs, ne s'est point fait défaut d'emprunter largement à cet annotateur. La plupart des digressions si indiscrètement ajoutées par Barbeyrac au texte de Grotius, sont, en effet, puisées dans les notes de Gronovius.

[1] *On dit que* Grotius en avait lui-même fait une. (Barbeyrac.)

Citons l'édition avec des notes *variorum*, publiée à Francfort-sur-l'Oder en 1691 et due à Jean-Christophe Becman [1]; deux éditions publiées en 1696, l'une à Francfort et l'autre à Utrecht : la première, accompagnée d'un commentaire par Jean Tesmar, professeur de droit à Marpourg, et que Barbeyrac qualifie de « méchante compilation de passages d'auteurs anciens ou modernes; » la seconde, avec un commentaire de Guillaume van der Muelen, chanoine de Sainte-Marie à Utrecht. « C'est, dit Barbeyrac, le commentaire le plus ample et le plus raisonné qu'on ait encore vu sur le Traité *du Droit de la Guerre et de la Paix.* » Le second volume de ce commentaire vit le jour en 1700, et le dernier, trois ans après.

Barbeyrac, qui a donné de précieux détails sur la bibliographie de l'ouvrage de Grotius, indique plusieurs traductions en langues étrangères. Il cite la version suédoise, faite par ordre du roi Gustave-Adolphe, et deux versions flamandes, dont la dernière, de date plus récente, comprenait la traduction des notes de Gronovius.

On pensait à traduire le livre de Grotius en anglais, du vivant même de notre auteur, comme il nous l'apprend par une de ses lettres [2]; mais il ne paraît pas que ce projet ait été exécuté longtemps même après sa mort. Barbeyrac mentionne deux traductions anglaises, dont la première fut publiée en 1682, après la mort du traducteur Guillaume Evats, et dans laquelle le traducteur ne s'est pas borné à mélanger avec le texte les notes de Grotius, mais s'est avisé même d'intercaler ses propres observations. La seconde version, publiée quelques années

[1] Réimprimée depuis en 1699.

[2] I Part., Epist. 1285.

seulement avant l'édition de Barbeyrac, a été l'œuvre de plusieurs traducteurs, et paraît ne pas avoir joui d'une grande réputation, à l'époque même où elle a été donnée au public[1].

La première traduction allemande a été publiée en 1707; elle a été faite par M. Schutz, autrement nommé P. B. Sinoldus, conseiller des comtes de Reussen, et directeur des fiefs. Thomasius y joignit une grande et curieuse préface, contenant l'histoire du droit naturel jusqu'à Grotius[2].

La bibliographie raisonnée du droit des gens, publiée à la suite du *Précis* de Martens, si savamment annoté par M. Ch. Vergé[3], rappelle que d'Ompteda, dans sa littérature du droit des gens, cite 45 éditions jusqu'à 1758. Les meilleures sont : *Cum notis J.-F. Gronovii, Amstel.*, 1700, 1701, 1702 et 1712, in-8°; *Cum notis Gronovii et Jo. Barbeyracii, Amstel.*, 1719, 1720; 2e édit., *Amstel.*,

[1] *Histoire critique de la République des Lettres*, t. VIII, p. 393, 394. — Il a été publié en 1853, en Angleterre, une édition de Grotius dont voici le titre : *Hugonis Grotii, De Jure Belli et Pacis, libri tres*, accompagnied by an abriged translation by William Whewell D. D., master of trinity college, and professor of moral philosophy in the university of Cambridge; with the notes of the author, Barbeyrac and others. Cambridge, 1853 (John W. Parker).

Cette édition est en trois volumes. Le texte latin de Grotius forme le corps de l'ouvrage; puis viennent les notes de Grotius, et quelques notes des commentateurs; enfin la traduction anglaise, qui n'est, du reste, qu'une *abréviation*, qu'un *sommaire* du texte de Grotius, et non une traduction. Le premier volume contient une préface de l'éditeur; la dédicace de Grotius à Louis XIII; les deux préfaces de Barbeyrac, de 1720 et 1735; les prolégomènes de Grotius; le livre Ier et le livre II, jusqu'au chap. VIII inclusivement. Le second volume comprend les chapitres IX à XXVI inclusivement du second livre; et le troisième volume, tout le livre III.

[2] Thomasius a reproduit et continué, depuis, cette histoire du droit naturel, dans sa : *Paulò plenior Historia Juris naturalis*.

[3] *Édit. Guillaumin* (2e édit.), t. II, p. 392.

3e édit. *Lipsiæ*, 1753, 2 vol. in-8°; nouvelle édition
demann, *Utrecht*, 1772, in-8°; avec commentaire,
Van der Meulen, *Ultraj.*, 1796, 1700, et *Amstel.*,
3 vol. in-fol.; avec commentaire, de H. Cocceius,
5 vol. in-4°. La traduction française de Jean Bar-
, 1724 et 1729, *Bâle*, 1746 et 1750; 4e édit., *Amst.*,
n-4°; 5e édit., 1759, in-4°; 6e édit., *Bâle*, 1768, en
La traduction française de M. de Courtin a été
ır une dernière édition de 1667, conférée avec une
de 1631. Antoine de Courtin avait été envoyé
rdinaire de Charles-Gustave, roi de Suède, auprès
is XIV; puis, résident général de la cour de France
s princes et États du Nord. Il mourut à Paris, en
On imprima peu de temps après sa mort sa tra-
n en 2 volumes in-4°. Cette traduction fut aussitôt
imée à La Haye, en 3 volumes in-12, en 1688, et,
veau, en 1703. On cite une autre traduction fran-
par A.-J. Dugour, publiée à Paris en 1792, 2 vol.

rand nombre de ces éditions atteste la popularité
érable qui s'est attachée à l'œuvre de Grotius.
ublication de ce traité, dit Hallam, fit époque dans
re philosophique, on pourrait presque dire dans
re politique de l'Europe. Ceux qui cherchaient un
our leur propre conscience ou pour celle d'au-
ux qui dispensaient la justice, ceux qui en appe-
u sentiment public du droit dans les rapports des
s entre eux, eurent recours à ces copieuses pages
trouver la règle de leur conduite ou la justifica-
leurs actes. Trente ou quarante ans après sa pu-
n, l'ouvrage de Grotius était généralement reçu
autorité par les professeurs des universités con-
les, et regardé comme *nécessaire* à l'étude du droit

civil, du moins dans les États protestants de l'Europe. En Angleterre, la différence des lois et quelques autres causes retardèrent l'influence de Grotius, qui, en définitive, y fut bien moins générale. Il n'en jouit pas moins d'une haute considération comme le fondateur du droit moderne des nations, science qui se distingue de celle qui portait autrefois ce même nom, par ses rapports plus intimes avec le droit naturel [1]. »

L'ouvrage de Grotius a cependant été l'objet de nombreuses critiques. Il a particulièrement été attaqué par Dugald Stewart, dans sa première dissertation sur le *Progrès de la Philosophie.*

Hallam a résumé les objections de ce philosophe.

Dugald Stewart mentionne le but attribué à Grotius, d'avoir voulu donner, sous le titre *de Jure Belli ac Pacis,* un système complet de droit naturel, et il répond que, suivant Condillac, Grotius aurait choisi ce titre *afin d'exciter une curiosité plus générale.*

Hallam combat avec justice cette insinuation. « Grotius, dit-il, choisit ce titre parce qu'il exprimait mieux qu'aucun autre cet objet : la recherche des lois qui lient les communautés indépendantes dans leurs rapports mutuels de guerre ou de paix. Mais comme il n'était pas possible de poser des principes solides de droit international, avant d'avoir clairement établi les idées de droit, de souveraineté, de domination sur les choses et les personnes, de guerre même, il devint indispensable de s'asseoir sur une base plus large que n'ont cru devoir le faire des écrivains modernes sur le droit des gens, qui ont trouvé ce travail préparatoire tout fait [2]. Toute

[1] *Histoire de la Littérature de l'Europe*, t, III, p. 279, 280.

[2] Barbeyrac explique autrement le titre que Grotius donna à son traité. Suivant lui, Grotius avait remarqué qu'un des plus funestes effets de l'i-

philosophie éthique, même dans ces parties qui ont un rapport intime avec la jurisprudence et le droit international, était du temps de Grotius un chaos d'idées incohérentes et arbitraires, tirées de différentes sources, des écoles de l'antiquité, de l'Écriture, des Pères, des canons, des théologiens casuistes, des rabbins, des juristes, ainsi que des coutumes et opinions de tous les peuples civilisés, passés et présents, des Juifs, des Grecs et des Romains, des républiques commerçantes, des royaumes chevaleresques de l'Europe moderne. Si Grotius ne s'est pas toujours reconnu dans ce dédale, au travers duquel il se fraie péniblement un chemin à la lueur de la raison et de la révélation, il a du moins déblayé une partie du terrain, et plus souvent encore mis les autres dans la bonne voie, lorsque lui-même n'a pas pu la suivre. Condillac, suivant la citation de Stewart, aurait eu l'initiative de l'accusation reproduite par Paley contre Grotius, d'avoir cherché à appuyer ses conclusions sur l'autorité d'autrui, et entassé une masse de citations pour prouver

gnorance du droit de la nature et des gens, était la licence prodigieuse de la guerre. Il voulait qne son livre fût lu surtout de ceux qui pouvaient efficacement y porter quelque remède. Il savait, d'ailleurs, que rien n'est plus propre à introduire le goût d'une science, que l'exemple des grands qui l'estiment ou la cultivent eux-mêmes. Pour les engager à lire son livre, il choisit un sujet particulier, qui ne pouvait que réveiller leur attention. Le *Droit de la Guerre et de la Paix* lui sembla un titre suffisamment « *éclatant* » pour frapper l'attention des personnes de tout ordre. Usant donc d'un *innocent artifice*, Grotius parut, par l'intitulé de son livre, se borner à ce qui regarde les affaires de la guerre et de la paix dont elle est suivie; mais cependant il y fit entrer des principes généraux pour toutes les autres matières du droit naturel, du droit des gens et du droit public universel. Ainsi, ce qui était le principal dans l'intention de l'auteur, devint comme l'accessoire, mais un accessoire qui fournissait des matériaux pour bâtir un édifice plus régulier. Il est difficile de se rallier à cette explication. La supercherie dont parle Barbeyrac eût été *innocente; mais eût-elle été* digne du caractère de Grotius?

les propositions les plus évidentes. Mais il faut se rappeler que, ni la disposition du siècle dans lequel vivait Grotius, ni la nécessité réelle d'illustrer chaque partie de ses recherches par les usages antérieurs des hommes, ne lui permettaient de traiter de la philosophie morale comme des théorèmes abstraits de la géométrie. Si son érudition l'a quelquefois embarrassé ou égaré..., il n'en est pas moins vrai qu'une ignorance dédaigneuse de ce qui a été fait ou enseigné, ignorance qui caractérisait l'école de Condillac comme celle de Paley, prépare assez mal le philosophe à la recherche des principes qui doivent régir la nature humaine[1]. »

« Le système de la jurisprudence romaine, ajoutait Stewart, paraît avoir singulièrement préoccupé Grotius dans toutes les questions qui se rattachent à la théorie de la législation, et avoir distrait son attention de cette idée philosophique du droit, si bien exprimée par Cicéron : *non à prœtoris edicto, neque à duodecim tabulis, sed penitùs ex intimâ philosophiâ hauriendam juris disciplinam.* Il n'a pas, il est vrai, poussé cette idolâtrie du droit romain aussi loin que quelques-uns de ses commentateurs, qui ont été jusqu'à affirmer que ce n'est qu'un autre nom pour la loi de nature ; mais personne, je crois, ne contestera aujourd'hui que sa partialité pour les études qui se rattachaient à sa profession, lui a souvent fait méconnaître la différence qui existe entre l'état de la société dans l'Europe ancienne et dans l'Europe moderne. »

Hallam répond à ce reproche, que les questions qui se rattachent à la théorie de la législation, et que Grotius a discutées, sont principalement celles relatives à l'acqui-

[1] *Hallam, Libr. citat.*, t. III, p. 318, 319.

sition et à l'aliénation de la propriété, dans quelques-uns des premiers chapitres du second livre. « Il est certain qu'il n'a pas adopté sur ces points toutes les opinions des juristes romains. Quant à la question de savoir si, dans certains cas, il s'y est attaché plus que ne le comporte la meilleure théorie de législation, les avis peuvent être partagés. Mais Stewart, complétement étranger aux lois romaines, ne paraît pas s'être fait une juste idée de leur valeur. Elles forment, dans la plupart des questions de droit privé, la grande base de toute législation moderne; et de même que tous les peuples civilisés ont tiré de cette source une grande partie de leur jurisprudence, de même les théoriciens modernes qui dédaigneraient de passer pour disciples de Paul et de Papinien, n'ont pas honte d'en être les plagiaires [1]. »

« Les écrits de Grotius, suivant Paley, sentent trop la manière du barreau; ils sont trop mêlés avec le droit civil et avec la jurisprudence, pour remplir précisément le but d'un système de morale, qui est la direction des consciences particulières dans la conduite générale de la vie. » « Mais le but de Grotius, répond Hallam, n'était pas de donner un système de morale; et son traité n'a jamais été présenté sous ce point de vue. Il est vrai qu'il a donné à certaines branches importantes de la morale, des développements suffisants pour diriger les consciences particulières dans la conduite de la vie; mais le grand objet de ses recherches était d'établir les principes du droit naturel, qui s'appliquent aux communautés particulières [2]. »

On a fait un crime à Grotius d'avoir trop accordé au pouvoir des rois; mais peut-être a-t-il voulu par de pru-

[1] HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 322.
[2] HALLAM, *Libr. citat.*, *t. III, p. 315, 316.*

dentes allures éviter tout soupçon de conformité avec les maximes séditieuses du jésuite Mariana, dont le livre venait d'être condamné à Paris. Partisan respectueux du pouvoir, Grotius est éloigné cependant de partager les théories absolutistes de Machiavel et de Hobbes. « J'ai vu le Traité *du Citoyen*, écrivait-il à son frère, le 11 avril 1643. Cependant je ne puis approuver les fondements sur lesquels l'auteur établit ses opinions. Il croit que tous les hommes sont naturellement en état de guerre, et il établit quelques autres choses qui ne s'accordent point avec mes principes [1].... »

J.-J. Rousseau [2] a reproché à Grotius d'avoir confondu le fait avec le droit, et les devoirs des nations avec leur pratique. Hallam repousse timidement cette insinuation. « Scrupuleux, dit-il, comme casuiste, jusqu'à un excès qui se concilie à peine avec le bien-être et la sécurité des honnêtes gens, Grotius fut le premier qui fit entendre aux princes les préceptes d'une religieuse innocence. Il est vrai qu'en reconnaissant la légitimité de l'esclavage, et en poussant trop loin les principes d'obéissance au gouvernement, il paraîtra peut-être avoir enlevé aux hommes quelques-unes de leurs garanties contre l'injustice; mais il y a infiniment loin de là à une sanction de cette même injustice. Un respect implicite pour ce qu'il considérait comme la vérité divine, était le premier axiome de la philosophie de Grotius. S'il se trompa quelquefois dans l'application de ce principe, son erreur tenait aux idées de son temps; mais ceux qui rejettent entièrement l'autorité, manquent d'un lien commun au moyen duquel ils puissent rattacher ses

[1] *Append. Epist.*, 648.
[2] *Contrat social.*

spéculations de philosophie morale avec les leurs [1]. »

D'autres objections moins sérieuses ont été dirigées contre Grotius. On a blâmé l'ordonnance de son ouvrage, comme peu scientifique [2]. Il est certain que la loi de nature aurait pu être assise sur sa base, avant de passer outre à toute discussion de ses rapports avec des communautés indépendantes. Il en serait résulté un notable changement dans l'objet principal que Grotius avait en vue; et son traité, sous le rapport de la méthode, se serait rapproché beaucoup de celui de Puffendorf. « Mais Grotius admettant, comme il le faisait, l'autorité reconnue par ceux pour qui il écrivait, — celle des Ecritures, — il était moins porté à insister sur les preuves que fournît la raison à l'appui de la loi naturelle, quoique pleinement convaincu de sa validité, même sans avoir recours à l'Être suprême [3]. »

On a refusé à Grotius cette sagacité subtile et pénétrante, nécessaire aux investigations métaphysiques. « M. Grotius, écrivait Leibnitz à Thomas Burnet, était d'un très-grand savoir et d'un esprit solide; mais il n'était pas assez philosophe pour raisonner avec toute l'exactitude nécessaire sur des matières subtiles, dont il ne laissait pas d'écrire [4]. » Mais Leibnitz n'a point aperçu que le mérite de Grotius a été surtout d'avoir porté dans les matières politiques et positives une raison indépendante et droite, et d'avoir résolu la question du droit naturel sans le secours de la théologie, en se servant — ce qu'on

[1] HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 323.

[2] Mackintosh. Voir ma traduction du discours de ce publiciste anglais, sur l'*Étude du droit de la nature et des gens*, à la suite de mon édition de Vattel, *Droit des gens* (édit. Guillaumin, 1863), t. III, p. 343.

[3] HALLAM, *Libr. citat., t. III, p. 324.*

[4] *Œuvres de Leibnitz, édit. Dutens, t.* VI, 1re partie, p. 271.

dentes allures éviter tout soupçon de conformité avec les maximes séditieuses du jésuite Mariana, dont le livre venait d'être condamné à Paris. Partisan respectueux du pouvoir, Grotius est éloigné cependant de partager les théories absolutistes de Machiavel et de Hobbes. « J'ai vu le Traité *du Citoyen*, écrivait-il à son frère, le 11 avril 1643. Cependant je ne puis approuver les fondements sur lesquels l'auteur établit ses opinions. Il croit que tous les hommes sont naturellement en état de guerre, et il établit quelques autres choses qui ne s'accordent point avec mes principes [1].... »

J.-J. Rousseau [2] a reproché à Grotius d'avoir confondu le fait avec le droit, et les devoirs des nations avec leur pratique. Hallam repousse timidement cette insinuation. « Scrupuleux, dit-il, comme casuiste, jusqu'à un excès qui se concilie à peine avec le bien-être et la sécurité des honnêtes gens, Grotius fut le premier qui fit entendre aux princes les préceptes d'une religieuse innocence. Il est vrai qu'en reconnaissant la légitimité de l'esclavage, et en poussant trop loin les principes d'obéissance au gouvernement, il paraîtra peut-être avoir enlevé aux hommes quelques-unes de leurs garanties contre l'injustice; mais il y a infiniment loin de là à une sanction de cette même injustice. Un respect implicite pour ce qu'il considérait comme la vérité divine, était le premier axiome de la philosophie de Grotius. S'il se trompa quelquefois dans l'application de ce principe, son erreur tenait aux idées de son temps; mais ceux qui rejettent entièrement l'autorité, manquent d'un lien commun au moyen duquel ils puissent rattacher ses

[1] *Append. Epist.*, 648.
[2] *Contrat social.*

spéculations de philosophie morale avec les leurs [1]. »

D'autres objections moins sérieuses ont été dirigées contre Grotius. On a blâmé l'ordonnance de son ouvrage, comme peu scientifique [2]. Il est certain que la loi de nature aurait pu être assise sur sa base, avant de passer outre à toute discussion de ses rapports avec des communautés indépendantes. Il en serait résulté un notable changement dans l'objet principal que Grotius avait en vue; et son traité, sous le rapport de la méthode, se serait rapproché beaucoup de celui de Puffendorf. « Mais Grotius admettant, comme il le faisait, l'autorité reconnue par ceux pour qui il écrivait, — celle des Ecritures, — il était moins porté à insister sur les preuves que fournit la raison à l'appui de la loi naturelle, quoique pleinement convaincu de sa validité, même sans avoir recours à l'Être suprême [3]. »

On a refusé à Grotius cette sagacité subtile et pénétrante, nécessaire aux investigations métaphysiques. « M. Grotius, écrivait Leibnitz à Thomas Burnet, était d'un très-grand savoir et d'un esprit solide; mais il n'était pas assez philosophe pour raisonner avec toute l'exactitude nécessaire sur des matières subtiles, dont il ne laissait pas d'écrire [4]. » Mais Leibnitz n'a point aperçu que le mérite de Grotius a été surtout d'avoir porté dans les matières politiques et positives une raison indépendante et droite, et d'avoir résolu la question du droit naturel sans le secours de la théologie, en se servant — ce qu'on

[1] HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 323.

[2] Mackintosh. Voir ma traduction du discours de ce publiciste anglais, sur l'*Étude du droit de la nature et des gens*, à la suite de mon édition de Vattel, *Droit des gens* (édit. Guillaumin, 1863), t. III, p. 343.

[3] HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, *p. 324*.

[4] *OEuvres de Leibnitz, édit. Dutens, t. VI*, 1re partie, p. 271.

n'avait pas fait jusqu'à lui encore — des seules lumières de l'esprit individuel.

On a dit enfin que Grotius devait son ouvrage à Alberico Gentili. Il est vrai qu'il a emprunté plusieurs détails à ce publiciste italien. Comme Alberico Gentili, il a divisé son ouvrage en trois livres; mais là se borne toute la ressemblance. L'auteur italien entasse les faits et ne les juge pas; il cite les textes, et ne tente jamais leur appréciation philosophique. Ce qui domine dans son traité *De jure belli*, c'est l'empire absolu et l'autorité sans appel des faits et des textes. Grotius, au contraire, esprit étendu et juste, mêle le bons sens à l'érudition; il commence presque toujours par juger lui-même, et ce n'est guère qu'après le jugement instinctif de sa raison qu'il appelle à son secours les textes et les faits.

Il convient toutefois de faire la part de la critique. Rien n'est parfait dans ce monde, et Grotius n'a pas moins payé tribut que tout autre aux faiblesses de l'esprit humain. Les défauts réels de Grotius, et qui l'ont entraîné vers des décisions souvent erronées, paraissent avoir été plutôt un excès inutile de scrupules et un reste de vieux préjugés théologiques, dont il était à peine un homme de son temps qui se fût affranchi, pour peu qu'il ne fût pas tout à fait indifférent à la religion [1]. S'il a formulé sur le droit naturel des principes généraux très-solides, il ne les a pas assez développés, et il faut beaucoup de méditation pour y suppléer. Il n'a pas montré suffisamment l'enchaînement des conséquences qui s'en déduisent, dans leur application aux sujets particuliers. Il n'a pas assez fait sentir, sur chaque matière, la liaison des preuves dont il s'est servi, avec les principes d'où il les a

[1] Voir HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 324.

tirées. Enfin, sans dire avec Paley que « vouloir gravement établir ou confirmer un devoir moral par le témoignage d'un poëte grec ou romain, c'est se jouer du lecteur, ou plutôt distraire son attention de tous les justes principes de la morale »; sans partager complétement l'indulgence de Mackintosh à cet égard, il est cependant juste de reconnaître que Grotius a quelquefois été beaucoup plus loin que ne le permettaient les règles du goût, en accumulant les citations, et que cela lui a nui auprès d'un grand nombre de lecteurs.

Ces réserves faites, Grotius se présente au monde moderne comme le fondateur de la science du droit de la nature et des gens. C'est lui qui, le premier, a cherché le droit dans une source constante et permanente, dans la sociabilité innée à l'homme, et dans les jugements rationnels innés à l'esprit humain. Nul autre n'a su unir au même degré l'autorité de la raison et celle de l'expérience, la méthode philosophique et la méthode historique; nul n'a répandu une plus vive lumière, tant sur les principes que sur les faits. Aussi Vico l'avait-il appelé *le jurisconsulte du genre humain.* « Il est permis, dit Hallam, de considérer son ouvrage comme étant, dans son plan général, à peu près aussi original que peut l'être un ouvrage de l'homme à une époque avancée sous le rapport de la civilisation et du savoir. Il l'est plus, peut-être, que celui de Montesquieu[1].... » « Grotius est profondément philosophe, disait en 1864, au sein d'une académie illustre, un des savants les plus distingués dont s'honore la science du droit public[2]. Il s'inspire de la

[1] HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 280, 281.

[2] Voir au *Moniteur* du 29 février 1864, le compte-rendu des séances des 30 janvier, 6 et 13 février de l'Académie des sciences morales et politiques de France, et les observations de M. Franck.

philosophie de Platon et des stoïciens; le fond de ses sentiments est chrétien. Il sait emprunter à l'histoire les enseignements les plus variés, et les fait servir à la confirmation de ses œuvres. Ses citations vont au fond des choses; elles touchent à toutes les branches de la science: au droit pénal, que Grotius veut améliorer et faire sortir de l'état de barbarie où il était encore plongé; au droit politique, au droit civil, au droit international. Grotius éveille et féconde les idées; rien n'est ridicule en lui; il peut faire rire les praticiens étroits; il sera l'éternelle admiration des publicistes et des jurisconsultes vraiment dignes de ce nom. »

Si l'on pouvait douter de l'influence d'une grande œuvre sur un siècle, l'histoire des événements politiques qui se sont passés dans le monde depuis la publication de l'ouvrage de Grotius, suffirait pour donner un démenti à cette erreur.

Deux hommes ont surtout marqué dans la science politique de la Renaissance : Machiavel et Grotius.

Au XVIe siècle, Machiavel crée la politique expérimentale en la formulant comme un théorème géométrique. « Courtisan des Médicis, il donne dans le livre du *Prince* une théorie complète du succès à l'usage de ceux qui veulent tromper les peuples; il enseigne comment l'égoïsme, aidé par l'intelligence et l'habileté, peut exploiter, dans l'art du gouvernement, la religion, la vertu, la crédulité, la bonne foi et les diverses classes, les plus élevées comme les plus humbles, qui constituent un Etat; enfin, il nomme de son nom cette politique de l'astuce et de la ruse, qui fut de son temps celle de son pays, et qui substitue l'intérêt d'un seul à l'intérêt de tous.... Sceptique enfant du grand siècle du scepticisme, Machiavel se place en observateur impassible au-dessus des ré-

publiques et des monarchies, au-dessus de tous les dévouements et de toutes les ambitions. Il ne voit que les faits, et, prenant les choses les plus saintes comme des instruments que l'habileté doit manier à son gré, il ne demande à l'histoire qu'une seule leçon, l'art de réussir [1]. » Marie la Sanglante en Angleterre, Philippe II en Espagne, César Borgia en Italie, Catherine de Médicis, Charles IX, Henri III en France, sont les disciples de Machiavel. Un publiciste moderne, traçant le tableau de la société et du droit public en Europe au XVI[e] siècle, s'exprime ainsi : « Ce n'était plus qu'un amas de corruption, de dissimulation et de crimes qui réclamaient hautement un réformateur capable de parler aux rois et aux peuples le langage de la vérité et de la justice, et de mettre ainsi un terme à ce fléau moral [2]. »

Grotius paraît. Il publie en 1625 son traité du *Droit de la Guerre et de la Paix*, et bientôt la scène change. L'influence de Grotius s'introduit dans les conseils et dans la conduite des nations. Les documents de la diplomatie du XVII[e] siècle se remplissent d'appels faits non-seulement aux considérations de politique, mais aussi aux principes du droit, de la justice et de l'équité, et à l'autorité des oracles du droit public, à ces règles et à ces principes généraux par lesquels les droits du faible sont protégés contre les envahissements de la force supérieure, par l'union de tous ceux qui sont intéressés dans le danger commun [3].

Machiavel inspire la Saint-Barthélemy et les massacres des Pays-Bas; Grotius prépare et rend possible

[1] *Étude sur Machiavel*, par Ch. Louandre, en tête des *OEuvres politiques* de Machiavel, traduction Périés, édit. Charpentier, 1864, p. 31.
[2] WHEATON, *Hist. des progrès du Droit des gens*, t. I, p. 53.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 109.

la paix de Westphalie, qui marque comme une ère importante dans le progrès de la civilisation européenne; qui met un terme à la longue suite de guerres issues de la révolution religieuse accomplie par Luther et Calvin; qui fonde en Allemagne l'égalité des trois croyances; qui brise le sceptre des Césars; qui arrête les progrès de l'Allemagne vers l'unité nationale sous la bannière catholique, souillée par l'inquisition; qui amène le développement ultérieur de la Prusse, cette fille ambitieuse de la Réforme; qui consacre le droit qu'a tout peuple opprimé de secouer le joug de ses tyrans; et qui contribue à faire du système fédératif de l'Allemagne une nouvelle garantie de l'équilibre européen.

Grotius a donc imprimé au monde politique moderne une impulsion profonde. Par l'alliance féconde de la philosophie et de l'histoire, il s'est fait l'homme de la science politique au commencement du XVIIe siècle; et — pour me servir du langage d'un éloquent écrivain dont l'amitié a été précieuse à ma jeunesse — « la postérité a confirmé le mot prophétique de Henri IV, quand le jeune Hugues de Groot fut produit à la cour de France : *Voilà le miracle de la Hollande*[1]. »

Paul Louis Ernest
P. PRADIER-FODÉRÉ.

[1] LERMINIER, *Introduction générale à l'Histoire du droit*, p. 126.

A LOUIS XIII

ROI TRÈS-CHRÉTIEN DES FRANCS ET DE NAVARRE

HUGO GROTIUS.

Ce livre ose, ô le plus éminent des Rois, inscrire à sa tête votre nom auguste, non par un sentiment de vanité, non parce que son auteur a confiance en lui-même, mais pour répondre au sujet qu'il traite, car il a été écrit en vue de la justice. Cette vertu est tellement vôtre, que par vos mérites et par le suffrage du genre humain, vous avez reçu le surnom le plus digne d'un si grand Roi, et que déjà en tous lieux vous êtes connu par la dénomination de Juste, non moins que par celle de Louis. Les titres tirés de la Crète, de la Numidie, de l'Afrique, de l'Asie, ainsi que d'autres nations vaincues, paraissaient beaux aux généraux romains. Mais combien le vôtre est plus illustre, puisqu'il vous représente comme l'ennemi partout, et le vainqueur toujours, non pas d'un peuple, non pas d'un homme, mais de ce qui est injuste! Les rois égyptiens ont pensé qu'il était grand d'être renommé pour avoir aimé, celui-ci son père, celui-là sa mère, tel autre ses frères. Mais ce ne sont là que les moindres faces de votre nom, *qui embrasse dans son étendue* non-seulement ces

dentes allures éviter tout soupçon de conformité avec les maximes séditieuses du jésuite Mariana, dont le livre venait d'être condamné à Paris. Partisan respectueux du pouvoir, Grotius est éloigné cependant de partager les théories absolutistes de Machiavel et de Hobbes. « J'ai vu le Traité *du Citoyen*, écrivait-il à son frère, le 11 avril 1643. Cependant je ne puis approuver les fondements sur lesquels l'auteur établit ses opinions. Il croit que tous les hommes sont naturellement en état de guerre, et il établit quelques autres choses qui ne s'accordent point avec mes principes [1].... »

J.-J. Rousseau [2] a reproché à Grotius d'avoir confondu le fait avec le droit, et les devoirs des nations avec leur pratique. Hallam repousse timidement cette insinuation. « Scrupuleux, dit-il, comme casuiste, jusqu'à un excès qui se concilie à peine avec le bien-être et la sécurité des honnêtes gens, Grotius fut le premier qui fit entendre aux princes les préceptes d'une religieuse innocence. Il est vrai qu'en reconnaissant la légitimité de l'esclavage, et en poussant trop loin les principes d'obéissance au gouvernement, il paraîtra peut-être avoir enlevé aux hommes quelques-unes de leurs garanties contre l'injustice; mais il y a infiniment loin de là à une sanction de cette même injustice. Un respect implicite pour ce qu'il considérait comme la vérité divine, était le premier axiome de la philosophie de Grotius. S'il se trompa quelquefois dans l'application de ce principe, son erreur tenait aux idées de son temps; mais ceux qui rejettent entièrement l'autorité, manquent d'un lien commun au moyen duquel ils puissent rattacher ses

[1] *Append. Epist.*, 648.
[2] *Contrat social.*

spéculations de philosophie morale avec les leurs [1]. »

D'autres objections moins sérieuses ont été dirigées contre Grotius. On a blâmé l'ordonnance de son ouvrage, comme peu scientifique [2]. Il est certain que la loi de nature aurait pu être assise sur sa base, avant de passer outre à toute discussion de ses rapports avec des communautés indépendantes. Il en serait résulté un notable changement dans l'objet principal que Grotius avait en vue; et son traité, sous le rapport de la méthode, se serait rapproché beaucoup de celui de Puffendorf. « Mais Grotius admettant, comme il le faisait, l'autorité reconnue par ceux pour qui il écrivait, — celle des Ecritures, — il était moins porté à insister sur les preuves que fournît la raison à l'appui de la loi naturelle, quoique pleinement convaincu de sa validité, même sans avoir recours à l'Être suprême [3]. »

On a refusé à Grotius cette sagacité subtile et pénétrante, nécessaire aux investigations métaphysiques. « M. Grotius, écrivait Leibnitz à Thomas Burnet, était d'un très-grand savoir et d'un esprit solide; mais il n'était pas assez philosophe pour raisonner avec toute l'exactitude nécessaire sur des matières subtiles, dont il ne laissait pas d'écrire [4]. » Mais Leibnitz n'a point aperçu que le mérite de Grotius a été surtout d'avoir porté dans les matières politiques et positives une raison indépendante et droite, et d'avoir résolu la question du droit naturel sans le secours de la théologie, en se servant — ce qu'on

1 HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 323.

2 Mackintosh. Voir ma traduction du discours de ce publiciste anglais, sur l'*Étude du droit de la nature et des gens*, à la suite de mon édition de Vattel, *Droit des gens* (édit. Guillaumin, 1863), t. III, p. 343.

3 HALLAM, *Libr. citat.*, t. III, p. 324.

4 *OEuvres de Leibnitz*, édit. Dutens, t. VI, 1re partie, p. 271.

Églises, et que notre siècle apprenne à subir la discipline de cette époque qu'avec une foi vraie et sincère, nous autres chrétiens, nous reconnaissons avoir été chrétienne. Lassés de discordes, nos esprits sont portés vers cette espérance par la récente amitié qui s'est formée entre vous et le Roi de la Grande-Bretagne, ce roi si plein de sagesse et si passionné pour cette paix sainte : amitié scellée par le mariage de très-heureux augure de votre sœur. L'entreprise est difficile, à cause des passions qui, dans les deux partis, s'enveniment de jour en jour par des haines. Mais il n'y a de digne d'aussi grands rois que ce qui est difficile, que ce qui est désespéré pour tous les autres. Que le Dieu de paix, que le Dieu de Justice, ô Roi juste, ô Roi pacifique, comble Votre Majesté, qui se rapproche de la sienne, de tous les autres biens, et en même temps de cette gloire [1] !

1625.

[1] Cette dédicace n'avait jamais été traduite.

PROLÉGOMÈNES

SUR LES TROIS LIVRES

DU DROIT DE LA GUERRE ET DE LA PAIX.

I. — De nombreux auteurs ont entrepris d'enrichir de commentaires ou de réduire en abrégé le droit civil, c'est-à-dire soit les lois romaines, soit les législations particulières à chaque nation; mais cette partie du droit qui règle les rapports des peuples ou des chefs d'États entre eux, dont les préceptes sont ou fondés sur la nature elle-même, ou établis par les lois divines, ou introduits par les coutumes et par une convention tacite, peu d'écrivains ont essayé d'y toucher, personne n'a tenté jusqu'à présent d'en faire l'objet d'un traité complet et méthodique. Cependant un pareil travail intéresserait l'humanité.

II. — Cicéron a qualifié, avec raison, d'excellente cette connaissance des alliances, des traités, des conventions entre les peuples, les rois et les nations étrangères, cette science enfin qui embrasse tout le droit de la guerre et de la paix[1]. Euripide la préfère à la connaissance des

[1] Grotius, et après lui Zouch ont mal compris le véritable sens de ce passage de *Cicéron, comme s'il s'agissait* de l'importance de la science *du droit international, tandis que Cicéron* parle seulement de l'étendue

choses divines et humaines; il place, en effet, l'interpellation suivante dans la bouche de Théonée: « Il y aurait de la honte pour toi à savoir le présent et l'avenir sur ce qui concerne l'humanité et les Dieux, et à ignorer ce qui est juste[1]. »

III. — Un semblable ouvrage est d'autant plus nécessaire, qu'il ne manque pas d'hommes, même dans notre siècle, et qu'autrefois il n'a pas fait défaut d'individus qui ont méprisé cette partie du droit comme ne consistant que dans un vain arrangement de mots. Sur toutes les bouches se trouve cette parole d'Euphémus citée par Thucydide (*), que rien n'est injuste de ce qui est utile aux rois et aux États souverains: proposition à laquelle ressemble celle-ci, que pour les hommes placés au faîte de la fortune, le plus ou moins d'équité dépend du plus ou moins de force, et qu'il n'est pas possible de gouver-

des connaissances de Pompée dans tout ce qui regardait les relations extérieures de Rome, et les lois de la paix et de la guerre. Voir : OMPTEDA, *Litteratur des Volkerrechts*, Bd. I, p. 148; WHEATON, *Histoire des progrès du Dr. des gens*, 1853, t. I, p. 142 et suiv. BARBEYRAC fait la même observation sur ce passage. P. P. F.

[1] Euripide, Hélen. vers. 928, 929.

(*) Ces paroles se trouvent au livre VI : Ἀνδρὶ δὲ τυράννῳ ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅ, τι ξυμφέρον. La même maxime se trouve au livre V, où les Athéniens qui avaient la prépondérance à cette époque, parlent ainsi aux Méliens : Ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ δυνατοὶ πράσσουσι, καὶ οἱ ἀσθενεῖς συγχωροῦσι; suivant les idées communes des hommes, le juste se mesure à la nécessité égale où l'on se trouve de part et d'autre; mais du reste, les plus forts font tout ce que leur supériorité les met en état de faire, et les plus faibles le souffrent. GROTIUS.

Barbeyrac fait observer à ce sujet que le premier de ces passages n'est pas bien appliqué. Il y a, comme on voit ἄλογον qui signifie *déraisonnable*, et non pas *injuste*. D'ailleurs, la suite du discours fait voir qu'il *ne s'agit point* ici de ce qui est juste ou injuste, mais de ce qui est conforme *ou non* à la bonne politique. P. P. F.

ner un État sans injustice[1]. Ajoutez à cela que les différends survenus entre les peuples ou les rois ont toujours le dieu Mars pour arbitre. Ce n'est pas une opinion répandue seulement dans le vulgaire, que la guerre est absolument incompatible avec toute espèce de droit; mais il échappe encore à des hommes instruits et prudents des paroles qui tendent à accréditer cette manière de voir. Rien, en effet, n'est plus fréquent que d'entendre mettre en opposition le droit et les armes. Le poëte Ennius a dit: « *Ce n'est pas sur le terrain des lois que l'on combat, mais c'est plutôt par le fer qu'on revendique sa propriété.* » Horace décrit ainsi l'irascibilité d'Achille: « *Il nie que des lois aient été faites pour lui, et ne demande rien qu'à son épée.* » Un autre poëte fait parler en ces termes un autre conquérant au début d'une guerre: « *Ici je laisse en arrière la paix et les lois violées*[2]. » Le vieil Antigone railla un individu qui lui présentait un traité sur la justice, au moment où il faisait le siége de villes qui ne lui appartenaient pas[3]. Marius disait que le bruit des armes empêchait d'entendre la voix des lois (*). Pompée lui-même, dont l'extérieur avait tant de modestie, osa dire: « *Quand je suis armé, puis-je penser aux lois* (**)? »

[1] Voir TACITE, *Annal.*, lib. XV, c. I.

[2] LUCAIN, *Pharsale*, lib. I, vers. 225.

[3] PLUTARQUE, *De Fort. Alexand. magn.*

(*) On voit dans Plutarque, Lysandre montrant une épée et disant: *Celui qui la tient est celui qui raisonne le mieux sur le règlement des limites.* Dans le même auteur, César dit que *le temps des armes n'est pas le même que celui des lois.* Sénèque dit, au livre IV *de Benef.*, chap. XXXVIII, que « les princes accordent quelquefois bien des choses en fermant les yeux, et sans examiner si ce qu'on leur demande est raisonnable; surtout à la guerre, où un seul homme, juste et équitable, n'a pas de quoi contenter tant de passions armées. Il n'est pas possible d'être en même temps homme de bien et bon général. » GROTIUS.

(**) Plutarque exprime en ces *termes cette parole* de Pompée aux Mamertins: « *Ne cesserez-vous pas de nous réciter les lois, à nous qui*

IV. — On rencontre chez les écrivains chrétiens plusieurs pensées analogues; qu'il nous suffise, au lieu d'en citer un grand nombre, de rapporter ce passage de Tertullien : « *Le dol, la rigueur, l'injustice, sont l'apanage des combats*[1]. » Ceux qui pensent ainsi nous opposeront sans doute ce vers extrait d'une comédie : « *Si vous vous avisez de vouloir fixer, à l'aide de votre raison, des choses sujettes à varier, vous ne réussirez pas davantage que si vous vous appliquez à unir la sagesse à la folie*[2]. »

V. — Comme toute discussion sur le droit serait oiseuse, si le droit lui-même n'avait aucune réalité, il importera pour recommander notre ouvrage et le prémunir contre les attaques, de réfuter en peu de mots cette très-grave erreur. Mais pour ne pas avoir affaire à une foule d'adversaires, donnons à cette opinion erronée un avocat. Et quel philosophe préférer à Carnéades[3], qui avait atteint ce degré de perfection rêvé par son école, de pouvoir appliquer la puissance de son éloquence au service du mensonge non moins qu'à la défense de la vérité. Ce philosophe ayant entrepris de combattre la justice, principalement celle dont nous nous occupons en ce moment, n'imagina pas d'argument plus fort que celui-ci : les hommes se sont imposé en vue de leur in-

sommes ceints du glaive ? » Quinte-Curce (liv. IX) dit : « *C'est à ce point que la guerre renverse même l'ordre et les lois de la nature.* »
GROTIUS.

[1] Ce passage est du Traité *adversùs Judaeos*, cap. IX.

[2] TÉRENCE, *Eunuch.*, act. I, vers 16 et seq.

[3] CARNÉADES DE CYRÈNE. Voir CICÉRON, *de legib.*, I, 13; LACTANCE, 5, 17; QUINTILIEN, 12, 1. Voir aussi *La République de Cicéron*, liv. III, 16, 1823, t. II, p. 41. — On sait qu'en 604 trois députés d'Athènes avaient attiré par leur éloquence l'attention des Romains. C'étaient Diogène, Critolaüs et Carnéades. Ce dernier soutint un jour l'existence de la justice, et le lendemain prouva qu'elle n'était qu'un mot; aussi le rigide Caton demanda-t-il qu'on renvoyât bien vite de tels ambassadeurs. Ces *rhéteurs et leurs écoles* furent réprouvés par le Sénat et par les Censeurs. *Voir* SUÉTONE, *De claris rhetoribus*. P. P. F.

térêt des lois qui varient suivant leurs mœurs, et qui, chez les mêmes peuples changent souvent avec les temps. Quant au droit naturel, il n'existe point; tous les êtres, tant les hommes que les autres animaux, se laissent entraîner par la nature vers leur utilité propre. Ainsi donc, ou bien il n'y a pas de justice, ou, s'il en existe une, elle n'est qu'une suprême folie, puisqu'elle nuit à l'intérêt individuel en se préoccupant de procurer l'avantage d'autrui[1].

VI. — Mais ce que dit ce philosophe, et ce qu'un poëte soutient après lui dans ce vers : « *la nature ne peut distinguer ce qui est injuste de ce qui est juste,* » ne doit pas du tout être admis[2]. L'homme est, en effet, un animal, mais un animal d'une nature supérieure, et qui s'éloigne beaucoup plus de toutes les autres espèces d'êtres animés qu'elles ne diffèrent entre elles. C'est ce que témoignent une quantité de faits propres au genre humain. Au nombre de ces faits particuliers à l'homme, se trouve le besoin de se réunir[3], c'est-à-dire de vivre avec les êtres de son espèce, non pas dans une communauté banale, mais dans un état de société paisible, organisée suivant les données de son intelligence, et que les stoïciens appelaient « *état domestique* (*). » Entendue

[1] Pour les controverses sur le sens du mot *Droit naturel*, et sur l'existence de ce Droit, voir notre édition du *Droit des Gens* de VATTEL (édit. Guillaumin, 1863), t. I, p. 78 et suiv. P. P. F.

[2] HORACE, livre I, satire 3, vers. 113.

[3] GROTIUS en reconnaisssant que la première loi organique de l'homme, le plus puissant de tous ses besoins, puisqu'il les comprend tous, c'est le *vivre en Communion* avec ses semblables, n'a fait que se réunir au concert unanime de tous les grands penseurs de l'antiquité. Voir ARISTOTE, *Polit.*, liv. I, chap. II et III, liv. III, chap. VII ; SÉNÈQUE, *de Benef.*, liv. VII, chap. I ; CICÉRON, *De finib. bon. et mal.*, liv. III, chap. XX, et *de Offic.*, liv. V, chap, XXIII ; AUGUSTIN, *de Doctrin. Christ.*, liv. III, chap. XIV; ÉVANGILE selon MATHIEU, chap. VI, etc., etc.

P. P. F.

(*) Chrysostôme, *aux Romains, homélie* XXXI. « Nous avons naturelle-

ainsi d'une manière générale, l'affirmation que la nature n'entraîne tout animal que vers sa propre utilité, ne doit donc pas être concédée.

VII. — Parmi les autres animaux, en effet, quelques-uns modèrent dans une certaine mesure leurs instincts égoïstes, soit en faveur de leur progéniture, soit au profit des êtres de leur espèce (*). Cette disposition provient

ment les uns pour les autres une certaine affection, que l'on remarque aussi entre les bêtes. » Voyez encore ce que dit le même Père dans le chap. Ier aux Éphésiens, où il nous enseigne que la nature nous a donné des semences de vertu. L'Empereur Marc-Antonin, qui était un grand philosophe, disait : « Il est connu depuis longtemps que nous sommes nés pour la société. N'est-il pas évident que les choses les moins parfaites sont pour les plus parfaites, et que les plus parfaites sont les unes pour les autres. » GROTIUS.

(*) Un vieux proverbe dit que : *chien ne mange pas chair de chien.* — Suivant JUVÉNAL : « Le tigre furieux vit en paix avec le tigre, et la bête féroce épargne celle de son espèce. » Il y a de Philon, sur le cinquième précepte du décalogue, un beau passage que celui qui le voudra peut lire en grec. Pour moi, comme il est trop long, je ne le citerai ici qu'une seule fois, c'est-à-dire en latin. « Hommes, soyez du moins les imitateurs des animaux muets. Ils savent répondre aux bienfaits qu'ils ont reçus. Les chiens gardent le logis, et meurent même pour leurs maîtres exposés à quelque danger pressant. On dit que les chiens de berger marchent devant les troupeaux, et qu'ils combattent jusqu'à la mort pour empêcher que leurs maitres ne perdent rien. Parmi les choses honteuses ne serait-ce pas la plus honteuse de toutes, qu'en matière de reconnaissance l'homme fût vaincu par le chien, l'animal le plus doux par le plus brutal ? Que si les animaux qui vivent sur la terre ne suffisent pas pour nous faire la leçon, passons à l'espèce des volatiles, qui voyage à travers les airs, et apprenons d'elle notre devoir. Les cigognes, que la vieillesse empêche de voler, restent dans leur nid ; et les jeunes qui ont reçu d'elles le jour, volent, pour ainsi dire, par toutes les mers et les terres, leur cherchant de toute part de la nourriture ; celles-là, en considération de leur âge, jouissent du repos, de l'abondance, de douceurs même ; celles-ci se consolent des ennuis du voyage, par la satisfaction de s'être acquittées d'un devoir de piété, et par l'attente d'un traitement semblable de la part de leur progéniture, lorsqu'elles seront devenues vieilles à leur tour. C'est ainsi qu'elles rendent, chacune en son temps, ce qu'elles ont reçu. Il n'y a point d'autre animal qui puisse nourrir ni

en eux, croyons-nous, de quelque principe intelligent extérieur [1], puisqu'en ce qui concerne d'autres actes qui ne sont pas plus au-dessus de leur portée, une égale somme d'intelligence n'apparaît pas chez eux. On dira la même chose des enfants, chez lesquels, même avant toute éducation, on voit apparaître une sorte d'inclination vers la bienveillance, ainsi que Plutarque l'a observé avec sagacité; comme aussi à cet âge la compas-

les jeunes, lorsqu'elles sont au début de la vie, ni les vieilles, arrivées au terme de leur existence. Aussi est-ce la nature seule qui leur a appris à nourrir dans leur vieillesse celles qui les ont nourries pendant qu'elles étaient encore toutes petites. En entendant cela, n'ont-ils pas de quoi se cacher de honte, ceux qui ne prennent pas soin de leurs parents, et qui négligent ainsi les personnes qu'ils devaient secourir seules, ou avant toutes les autres, surtout lorsqu'en s'acquittant de ce devoir ils ne leur donneraient pas tant qu'ils ne doivent leur rendre ? Rien, en effet, n'appartient en propre aux enfants, qui n'appartienne d'abord aux père et mère, soit parce que leurs parents le leur ont donné de leur propre bien, soit parce qu'ils leur ont fourni les moyens de l'acquérir. » Sur le soin particulier qu'ont les pigeons de leurs petits, voir PORPHYRE, *De non esu anim.*, lib. III; et sur les scarres et les saures, par rapport aux poissons de leur espèce, voir CASSIODORE, XI, 40. GROTIUS.

GRONOVIUS ajoute à cette longue note l'exemple des poules, des chiens de chasse, des abeilles, des fourmis, etc. Il renvoie à CICÉRON, *De finib. bon. et malor.*, lib. III, cap. XIX, et à QUINTILIEN, *Instit. orat.*, lib. V, cap. XI. BARBEYRAC voulant expliquer cette citation qui ne peut fournir aucun argument, et que le goût de notre époque désavoue, s'exprime ainsi : « Il suffit de remarquer que tout ce que GROTIUS veut établir se réduit à ceci : c'est que le principe de la sociabilité a un fondement si réel dans la nature de l'homme, que l'on en remarque même quelques faibles traces dans les animaux destitués de raison, considérés par rapport à ceux de leur espèce. Car il ne prétend nullement, ni qu'il y ait aucun droit commun aux hommes et aux bêtes, ni que l'on puisse tirer des conséquences sûres de ce que font les bêtes, pour prouver que telle ou telle chose est conforme ou contraire au droit naturel. » P. P. F.

[1] GROTIUS entend par ce principe *intelligent* et *extérieur*, Dieu lui-même. Les animaux s'y trouvent portés par un mouvement dont la cause est en dehors d'eux-mêmes, et non par l'effet d'un raisonnement inné en eux, et dont les effets seraient constants. Telle est l'explication donnée par GRONOVIUS et indiquée par BARBEYRAC. P. P. F.

sion éclate spontanément. Quant à l'homme fait, capable de reproduire les mêmes actes à propos de choses ayant du rapport entre elles[1], il convient de reconnaître qu'il possède en lui-même un penchant dominant vers la vie sociale (*), pour la satisfaction duquel, seul entre tous les animaux, il est doté d'un instrument particulier, le langage[2]. Il est aussi doué de la faculté de connaître et

[1] Tandis que les bêtes n'agissent d'une certaine manière, et toujours uniforme, qu'à l'égard d'une seule chose, à laquelle elles sont portées, ou dont elles sont détournées par leur instinct naturel. (BARBEYRAC.)

(*) MARC-ANTONIN (liv. IX), dit que « l'homme est né pour faire du bien aux autres. » Il soutient aussi « qu'on trouverait plus facilement un corps terrestre n'étant point entraîné vers le centre de la terre, qu'un homme séparé de l'espèce humaine. » Ce qui est pourvu de raison, tend nécessairement à la vie en communion (liv. X). NICETAS CHONIATES dit que la nature a gravé et planté dans nos cœurs une sympathie pour ce qui nous touche de près. Ajoutez à cela ce que dit AUGUSTIN, *De Doctr. Christ.*, lib. III, cap. XIV. GROTIUS.

[2] ARISTOTE a défini l'homme un *animal politique* (ζῶον πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος), c'est-à-dire un être fait pour vivre dans une cité régie par des lois. Il faut conclure de cette définition, que l'homme est un être ESSENTIELLEMENT SOCIABLE, qui n'a d'existence possible que dans la société ; que la vie avec ses semblables est son état naturel, et que la réunion en société est conforme à sa destinée et à sa fin. On prouve ordinairement que l'homme est essentiellement sociable par la physiologie humaine (SERRIGNY, *Traité du Droit public des Français*, t. I, p. 4 et 5; VATTEL, *le Droit des Gens*, t. I, *Préliminaires*, § 10, p. 89, édition Guillaumin, 1863) ; par les indications des sciences naturelles (SERRIGNY, *libr. cit.*, t. I, p. 6 et 7) ; par la statistique (ID., *libr. cit.*, t. I, p. 6); par l'observation des besoins de l'être humain (LERMINIER, *Philosophie du Droit*, 1853, liv. I, chap. III, p. 24 et suiv.) ; par l'analyse des tendances morales de l'homme (ARISTOTE, *Politique*, liv. I, chap. II ; SERRIGNY, *libr. cit.*, t. I, p. 7); par le témoignage de l'histoire (VICO, *Scienz. nuov.*, liv. V, chap. II, § 8; NIEBÜHR, *Histoire romaine*, t. II, p. 5). Le principe de la sociabilité a trouvé des adversaires de tout temps, et surtout aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. HOBBES, en Angleterre (*Elementa philosophica seu Politia de cive*, Amsterd., 1647 ; LEVIATHAN, *Sive de Republica*, Amsterd., 1668 ; voir BÉLIME, *Philosophie du Droit*, t. I, p. 72 et suiv. ; LERMINIER, *Philosophie du Droit*, p. 274 et suiv. ; SERRIGNY, *lib. cit.*, t. I, p. 18 et suiv.) ; JEAN-JACQUES ROUSSEAU, en France

d'agir, d'après des principes généraux, faculté dont les attributs ne sont pas communs à tous les êtres animés, mais sont de l'essence de la nature humaine.

VIII. — Ce soin de la vie sociale (*), dont nous n'a-

(*Contrat social*, chap. vi, liv. I, édition Pourrat (frères) 1838, p. 40 et suiv.; LERMINIER, *Philosophie du Droit*, édit. 1853, liv. IV, chap. x, p. 353 et suiv.), ont nié cette loi organique de l'humanité. La doctrine que la réunion des hommes en société n'a été que le résultat d'une convention volontaire, avait été partagée par PUFFENDORF (*Traité du Dr. de la Nat. et des Gens*); BURLAMAQUI (*Principes du Droit de la nature*, part. I, chap. iv et suiv.); MONTESQUIEU (*Esprit des Lois*, liv. I, chap. ii), et par la plupart des philosophes des deux derniers siècles. Elle a été combattue avant notre époque par FÉNELON (*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, selon les principes de Fénelon, chap. iii, dans ses œuvres complètes, t. III, p. 355, édit. Didot, 1838); VOLTAIRE (*Essai sur les Mœurs*, introd., chap. xiv), et, de nos jours, notamment par DE BONALD (*Législation primitive*, *Disc. prélimin.*, t. I, p. 238, 2ᵉ édit.) et CH. COMTE (*Traité de Législation*, t. I, liv. I, chap. vi). On peut considérer l'utopie de *l'état de nature* comme complétement abandonnée par la philosophie du xixᵉ siècle. — Sur la question de savoir si la vie en société est pour l'homme un état de choix, voir BÉLIME, *Philosophie du Droit*, t. I, p. 202; SERRIGNY, *Dr. pub. des Français*, t. I, p. 16 et suiv.; VATTEL, *Droit des Gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 140, *note* 1. P. P. F.

(*) La preuve, dit SÉNÈQUE (*De Benef.*, lib. IV, cap. xviii), que le sentiment de la reconnaissance est une chose qui, par elle-même mérite d'être recherchée, c'est que l'ingratitude doit être fuie pour elle-même, puisque rien ne trouble et détruit tant l'union du genre humain que ce vice. En effet, d'où dépend notre sûreté, si ce n'est des services mutuels que nous nous rendons ? Il n'y a que ce commerce de bienfaits qui rende la vie commode, et qui la prémunisse contre les attaques imprévues. Rendez-nous isolés, que sommes-nous ? La proie des animaux, des victimes, un sang de très-peu de valeur et facile à être répandu. Les autres animaux ont des forces suffisantes pour se défendre. Tous ceux qui naissent vagabonds et pour mener une vie isolée, sont armés. La faiblesse environne l'homme; ni la force des ongles, ni celle des dents ne le rendent terrible aux autres. La nature lui a donné deux choses, qui de faible qu'il était l'ont rendu le plus fort de tous les êtres : la raison et l'inclination à la vie sociale. C'est ainsi que celui qui, seul, ne pourrait résister à aucun autre, devient le maître de tout. C'est la vie en société qui lui a donné l'empire sur tous les animaux; cet empire qu'il exerce natu-

vons donné qu'une ébauche, et qui est conforme à l'entendement humain, est la source du droit proprement dit [1], auquel se rapportent (*) le devoir de s'abstenir du bien d'autrui, de restituer ce qui, sans nous appartenir, est en notre possession, ou le profit que nous en avons retiré, l'obligation de remplir ses promesses, celle de réparer le dommage causé [2] par sa faute, et la distribution des châtiments mérités entre les hommes.

rellement sur la terre, c'est la vie en société qui l'a transformé à son profit sur d'autres éléments, en lui ordonnant de dominer même sur la mer. C'est elle qui a contenu l'invasion des maladies, qui a pourvu à ce que la vieillesse soit secourue, qui a donné des consolations contre les douleurs; c'est elle qui nous rend courageux en nous permettant d'en appeler contre la fortune. Supprimez-la, et vous briserez l'unité du genre humain, qui est l'appui de la vie. Or, c'est la supprimer que de faire en sorte que l'ingratitude ne soit pas une chose à éviter par elle-même. »

GROTIUS.

Il est inutile d'ajouter que BARBEYRAC n'a fait que paraphraser ce texte.

P. P. F.

[1] GROTIUS recherche le principe du droit. Il le trouve dans ce fait observé que l'homme est un animal sociable, et que sa raison le porte à vivre en société. Toutefois ce n'est pas le fait pur de la sociabilité qui paraît être à GROTIUS le fondement du droit, car les animaux aussi sont sociables, mais c'est la sociabilité dirigée par les vues et par les règles de la raison humaine. « Il est clair, dit Lerminier, que Grotius a une vue complexe, vague et confuse de la sociabilité et de la raison de l'homme. Quand il met le principe du droit dans la sociabilité, sa pensée n'est pas exacte: la sociabilité n'est que la forme du droit et n'en est pas la racine. Mais quand il complète cette première notion et qu'il mêle à la sociabilité la raison, on sent qu'il a entrevu confusément toute la réalité, la nécessité de fonder le droit dans la nature de l'homme. » (*Introduction générale à l'histoire du Droit*, p. 115.)

P. P. F.

(*) La justice consiste à s'abstenir du bien de tous ceux qui ne nous ont point fait de mal, et à ne leur nuire en aucune façon (PORPHYRE, lib. III).

GROTIUS.

[2] AHRENS commente ainsi cette pensée de GROTIUS : « Le droit, qui a sa raison d'être dans la nature bornée et imparfaite de l'homme, a pour but de parfaire, autant que possible, la vie humaine, d'en reculer *sans cesse les bornes*, de compléter par la vie commune l'insuffisance de la *vie individuelle*, afin que l'individu, qui n'est qu'une partie de l'humanité,

IX. — De cette notion du droit en a découlé une autre plus large. De ce qu'en effet l'homme a l'avantage sur les autres êtres animés, de posséder non-seulement les dispositions à la sociabilité, dont nous avons parlé, mais un jugement qui lui fait apprécier les choses, tant présentes que futures, capables de plaire ou d'être nuisibles[1], et celles qui peuvent y conduire ; on conçoit qu'il est convenable à la nature de l'homme d'observer, dans les limites de l'intelligence humaine, à la poursuite de ces choses, la direction d'un jugement sain, de ne se laisser corrompre ni par la crainte, ni par les séductions

devienne un être complet, acquière par sa propre activité et par celle des autres les conditions nécessaires à l'accomplissement de son but. La vie de l'homme et de la société flotte en quelque sorte entre les besoins et les moyens de les satisfaire. C'est au droit de régler la manière dont les besoins qui se rapportent à des biens essentiels doivent être satisfaits. Les biens forment la matière par laquelle la vie humaine est sans cesse perfectionnée ; et le droit établit les conditions sous lesquelles un bien est acquis, et une personnalité humaine complétée et perfectionnée par les autres. Le droit est le point d'appui réciproque pour tous les hommes vivant en société. L'un soutient l'autre, et tous sont appelés à se prêter aide et assistance dans toutes les choses où les forces individuelles sont insuffisantes. Par le droit, tous sont solidairement unis ; le droit de l'un présuppose la reconnaissance du droit de tous les autres. Il existe ainsi une *solidarité* entre tous les hommes vivant en communauté, et le droit exige que la vie et l'activité de la communauté deviennent un complément, une force d'élévation et de perfectionnement pour la personnalité individuelle. C'est là la raison de l'instinct qui porte les hommes vers la société, et HUGO GROTIUS avait raison de voir dans *l'instinct de sociabilité* la source du droit et de l'État. » (*Cours de Droit naturel, ou de Philosophie du Droit*, 5e édition, p. 147.) P. P. F.

[1] BARBEYRAC fait observer que les mots : *capables de* PLAIRE, ne sont pas exactement opposés à : *ou d'être* NUISIBLES. Il soupçonne qu'il y a eu quelques mots d'omis, quoique le passage se trouve le même dans toutes les éditions. « Il pourrait bien être, dit-il, que l'auteur eût mis ou voulu mettre : *qui plaisent* OU PRODUISENT DE LA DOULEUR, QUI SONT UTILES *ou qui nuisent*, etc. ; et que les mots écrits en lettres capitales ayant été sautés, il ne s'en fût *pas lui-même* aperçu en relisant son ouvrage... » P. P. F.

de jouissances présentes, de ne pas s'abandonner à une fougue téméraire[1]. Ce qui est en opposition avec un tel jugement doit être considéré comme contraire aussi au droit de la nature, c'est-à-dire de la nature humaine.

X. — A cela se rapporte encore ce qui concerne une sage économie (*) dans la distribution gratuite des choses qui sont propres à chaque homme ou à chaque société, individuellement parlant, telle que la répartition suivant laquelle la préférence est donnée tantôt au sage sur celui qui a moins de sagesse, tantôt au parent sur l'étranger, tantôt au pauvre sur le riche, suivant que les actes de chacun et que la nature de l'objet le comportent. Depuis longtemps déjà beaucoup d'auteurs font de cette économie une partie du droit pris dans un sens propre et étroit, quoique cependant ce droit proprement ainsi dénommé ait une nature bien différente, puisqu'il consiste à laisser aux autres ce qui leur appartient déjà, ou à remplir à leur égard les obligations qui peuvent nous lier envers eux[2].

[1] Ce passage renferme les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, qui lui sont imposés par la constitution même de sa nature... (BARBEYRAC.)

(*) Ambroise traite cette matière dans son livre Ier, *De officiis*. GROTIUS.

[2] La pensée de GROTIUS ne se dégage pas d'une manière nette dans ce paragraphe, et certes, ni GRONOVIUS, ni COURTIN, ni BARBEYRAC n'ont jeté la lumière sur ce passage. Les deux premiers ne l'ont pas compris du tout ; le troisième a saisi l'idée du publiciste hollandais, mais l'a exprimée avec obscurité dans une note confuse, et l'a fait médiocrement pressentir dans sa traduction. Voici, suivant nous, ce qu'a voulu dire GROTIUS. Dans le § 9 il a parlé du *Droit naturel pris dans un sens propre et étroit*, et dont les prescriptions sont protégées par une sanction humaine. C'est le droit en vertu duquel on laisse à chacun « *ce qui lui appartient déjà,* » on s'acquitte envers autrui *de ce qu'il pouvait exiger à la rigueur qu'on lui rendît.* » Quand on s'abstient, en effet, de battre, de blesser, de voler, d'injurier ou de diffamer quelqu'un, on ne fait que *lui laisser ce qui lui appartient déjà,* parce que la santé, la fortune, la réputation sont des *choses qui lui appartiennent* actuellement, et dont personne n'a droit de

XI. — Ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque sorte, quand même nous accorderions, ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet

le dépouiller, tant qu'il n'a rien fait qui le mérite. Quand on répare le dommage qu'on lui a causé, soit à dessein ou imprudemment, tant en sa personne, qu'en ses biens ou en sa réputation, on lui rend ce qu'on lui a ôté, ce qui lui appartenait, *ce qu'il pouvait exiger à la rigueur qu'on lui rendît.* Quand on tient la parole qu'on lui a donnée, quand on accomplit une promesse qu'on lui a faite, quand on exécute une obligation qu'on a contractée envers lui, on s'acquitte *ce qu'il pouvait exiger à la rigueur qu'on lui rendît.* Tout cela se rapporte au droit naturel, *pris dans un sens propre et étroit,* dont il est question dans le § 9.

Dans le § 10, au contraire, Grotius se préoccupe de cette *justice distributive* qu'Aristote considérait comme une partie de la *justice rigoureuse,* en vertu de laquelle on peut exiger à la rigueur ce qui est dû, mais qui, elle, n'a pas de sanction. Les choses dont il parle, et qui « *sont propres à chaque homme ou à chaque société, individuellement parlant,* » sont les récompenses que les pouvoirs sociaux distribuent à ceux qui les ont méritées, les emplois publics qui doivent être réservés aux plus dignes. Lorsqu'un gouvernement refuse quelque charge à un citoyen qui la mérite, lorsqu'il lui préfère une personne moins capable, lorsqu'il ne lui accorde pas la récompense qui lui est due, il pèche à la vérité contre le *Droit naturel pris dans le sens impropre et plus étendu,* dont il est question dans ce § 10 ; mais il ne fait aucun tort proprement ainsi nommé à ce citoyen, qui n'avait pas un droit plein et rigoureux d'exiger l'emploi ou la récompense qu'on lui refuse. Il viole le droit naturel du § 10, mais il ne contrevient pas au droit naturel du § 9.

Grotius parle d'une répartition qui donnerait la préférence tantôt au sage sur celui qui a moins de sagesse, tantôt au parent sur l'étranger, tantôt au pauvre sur le riche, suivant les actes de chacun, etc. Faut-il prendre acte de cette déclaration de notre auteur, pour affirmer qu'il admettait le népotisme, et qu'il suivait en matière de répartition des avantages sociaux, plutôt les suggestions du cœur, que les considérations de la stricte justice ? Il n'est pas probable que Grotius ait eu des vues semblables ; d'ailleurs la dernière partie de ce membre de phrase « *suivant que les actes de chacun,* etc... » prouve que notre auteur reconnaissait combien la répartition des emplois et des récompenses exige de discernement et de circonspection. — Grotius, qui pensait à Aristote, avait-il en vue la théorie du philosophe de Stagyre : les fonctions publiques sont ou *conférées d'après le principe* de la proportionnalité, ou par-

de ses soins [1]. Le contraire nous ayant été inculqué partie par notre raison, partie par une tradition perpétuelle, et nous étant confirmé par des preuves nom-

tagées également entre les pauvres, ou entre les riches, ou entre les uns et les autres... » (*Politique*... voir les *Études sur Aristote*, par CH. THUROT, Paris, 1860, p. 57 et suiv.) Insister sur cette idée, serait rechercher des rapprochements arbitraires. P. P. F.

[1] Ni BODIN (1530-1590), ni BACON (1561-1626) n'avaient soupçonné la question du droit naturel, et n'avaient tenté une explication philosophique de la nature humaine. Poser la question du droit naturel, c'était ni plus ni moins se mettre en face de la théologie, et en guerre avec elle. Il fallait pour cette œuvre une époque de lutte et de liberté religieuse, le temps de Selden et de Grotius. Le titre seul de l'ouvrage de SELDEN (1584-1654), *De jure naturali*, fut un progrès sur le génie de Bacon. La question était posée. Ce fut Grotius qui eut la gloire de la développer. Il affranchit nettement la jurisprudence de l'empire de la théologie, et consomma l'entreprise que SELDEN avait commencée peut-être à son insu. Il ne faudrait pas croire cependant que GROTIUS ait voulu isoler l'homme de Dieu, et méconnaître l'autorité qu'exerce dans la vie humaine et dans l'histoire la religion, qui est la métaphysique des nations. Son intention dans le passage qui nous occupe a été simplement d'exprimer que, d'après la méthode naturelle de l'esprit, la notion du droit subsiste sans la notion théologique, et que scientifiquement le droit a une existence tout à fait indépendante. Voir LERMINIER, *Introduction générale à l'histoire du Droit*, p. 105, 115, 116.

La proposition de GROTIUS ne peut, suivant BARBEYRAC, être admise qu'en ce sens, que les maximes du droit naturel ne sont pas des règles purement arbitraires, qu'elles ont leur fondement dans la nature des choses, dans la constitution même des hommes, d'où il résulte certaines relations entre telles ou telles actions, et l'état d'un animal raisonnable et sociable. Mais, ajoute BARBEYRAC, à parler exactement, le devoir et l'obligation, ou la nécessité indispensable de se conformer à ces idées et à ces maximes, suppose nécessairement un supérieur, un maître souverain des hommes, qui ne peut être que le Créateur ou la Divinité suprême. « Législateur, loi et droit, sont trois termes, dit M. SERRIGNY, qui me paraissent inséparablement unis. Otez le législateur, et vous n'avez plus de loi possible ; ôtez la loi, et vous ne pouvez plus même concevoir l'idée du droit. Aussi, je ne comprends guère comment on peut admettre que l'athéisme n'empêche pas absolument la croyance d'une loi morale obligatoire. Cette opinion a été cependant soutenue par de très-bons esprits, partisans de la loi naturelle et de l'existence de Dieu. Dans mon système

breuses et des miracles attestés par tous les siècles, il s'ensuit que nous devons obéir sans exception à ce Dieu, comme au Créateur et à celui auquel nous sommes re-

l'idée de Dieu est une idée nécessaire, sans laquelle tous les phénomènes de l'ordre moral sont inintelligibles, dans l'opinion contraire, ce n'est plus qu'une idée contingente. Or, en pareille matière, la contingence emporte la superfétation et la suppression de la cause inutile; de même qu'en mécanique, on supprime, comme superflus, tous les rouages considérés comme nuisibles par cela seul qu'ils sont inutiles. » (*Traité du Droit public des Français*, 1846, t. I, p. 86 et 87.) Voir dans le même sens, Bersot, *Essai sur la Providence*, p. 121; Pezzani, *Principes supérieurs de la morale*, etc., 1859, t. II, p. 225 et suiv.

Burlamaqui pensait, au contraire, qu'il y a un droit naturel pour les athées (*Droit naturel*, t. I, p. 358 et 370). M. Bélime partage cette doctrine. « Quelque déraisonnable, dit-il, que soit l'athéisme, il y a des athées. Il y a encore en plus grand nombre une autre classe de personnes qui, sans nier précisément l'existence de Dieu, croient qu'il ne s'occupe pas des choses de ce monde. Or, pour celui qui a embrassé ce dogme, n'y a-t-il plus moyen d'être honnête que par préjugé ou par peur des peines sociales? Les généreux dévouements ne seront-ils chez lui qu'une inconséquence? Nous croyons à l'honneur de la nature humaine, qu'il n'en est pas ainsi. De quelque manière que l'homme se trouve placé sur la terre, que ce soit par suite d'un hasard éternel ou par la volonté intelligente de Dieu, il a des instincts, des besoins, des passions, des sentiments, qui sont une loi de sa nature; son cœur, quoiqu'on en dise, n'est pas uniquement dominé par l'égoïsme. En vain essaierait-on de contester ce fait, en prétendant que toute loi présuppose un supérieur qui la promulgue et veille à son observation... Les lois positives ne peuvent se concevoir, à la vérité, sans une autorité qui les promulgue; mais l'athée, au point de vue duquel il faut se placer, l'athée qui admet une création sans créateur, peut bien aussi reconnaître une loi sans législateur... De même que l'athée croit qu'il existe de l'eau, des arbres, des corps graves, et que cette eau coule, que ces arbres verdissent, que ces corps gravitent vers le centre de la terre, par suite des lois de leur nature, sans que pourtant Dieu les ait créés; de même il peut se croire obligé à être vertueux, si ses penchants, si son organisation intellectuelle, si l'ordre de l'univers exigent qu'il observe dans sa conduite ce qu'on appelle du nom de vertu. L'athéisme n'empêche donc pas absolument la croyance d'une loi morale obligatoire... Quoi qu'il en soit, loin de démériter de l'humanité, il semble que c'est lui rendre service de chercher à établir le droit naturel sur de telles bases qu'il puisse apparaître comme obligatoire pour tous les hommes,

devables de ce que nous sommes et de tout ce que nous possédons; d'autant plus que de beaucoup de manières il s'est montré très-bon et très-puissant : d'où nous devons conclure qu'il peut accorder à ceux qui lui obéissent de très-grandes récompenses, des récompenses même éternelles, étant éternel lui-même, et qu'il doit avoir voulu qu'on le croie ainsi, surtout s'il l'a promis en termes exprès : ce que nous croyons nous autres chrétiens, convaincus que nous sommes par la foi indubitable des témoignages.

XII. — Voilà donc une autre source du Droit, outre celle qui émane de la nature : savoir, celle qui provient de la libre volonté de Dieu (*), à laquelle notre raison

quelles que soient leurs opinions, qu'ils croient à l'existence d'un être suprême, ou qu'ils aient le malheur de professer l'athéisme. » (*Philosophie du droit*, 1856, t. I, p. 65 et suiv.) Reconnaissons de plus que, dans un système comme dans l'autre, c'est toujours par l'exercice de sa raison et par l'étude de sa propre nature, que l'homme arrivera à la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. GROTIUS paraît, d'ailleurs, avoir suivi sur ce point la doctrine stoïcienne, à laquelle il doit plus d'une inspiration. Le devoir pour le devoir, l'accomplissement du bien pour lui-même, tels étaient, on le sait, les commandements de cette austère philosophie. P. P. F.

(*) D'où, suivant la pensée de MARC-ANTONIN (liv. IX), « celui qui agit avec injustice, se rend coupable d'impiété. » GROTIUS.

BARBEYRAC fait remarquer que ce passage est mal appliqué, et que GROTIUS aurait dû le placer parmi ceux qu'il cite dans la note suivante. En effet, il parle ici du *Droit divin volontaire*, comme il l'appelle lui-même (liv. I, chap. I, § 15), ou de ce qui étant indifférent de sa nature, devient juste ou injuste, parce que Dieu l'a ordonné ou défendu... Notre auteur veut donc dire, dans ce paragraphe, que, quand même il n'y aurait point de droit naturel, ou que la constitution de notre nature ne nous engagerait point par elle-même à agir de telle ou telle manière; cependant, dès là qu'on reconnaît une Divinité, que l'on ne peut raisonnablement ignorer ou nier, on doit avouer aussi que l'on est obligé de lui obéir; quoi que ce soit qu'elle nous commande, et encore même que ses lois n'eussent d'autre fondement que sa volonté purement arbitraire. *Ainsi* on trouverait là toujours une source du droit : car cette Divinité, *qui s'est si clairement* révélée aux hommes dans les livres sacrés, leur

nous prescrit sans réplique de nous soumettre. Mais ce droit naturel lui-même dont nous avons traité, tant celui qui se rapporte à la sociabilité de l'homme, que celui ainsi appelé dans un sens plus étendu, bien qu'il découle de principes inhérents à l'être humain, peut cependant avec raison être attribué à Dieu, parce que c'est la divinité qui a voulu que de tels principes existent en nous (*). C'est dans ce sens que Chrysippe et les stoïciens disaient que l'origine du droit ne devait point être recherchée autre part que dans Jupiter lui-même; et c'est de ce nom de Jupiter que vient probablement le mot employé par les Latins pour désigner le droit (**).

XIII. — Il faut ajouter à cela que par les lois qu'il a

prescrit là des lois toutes semblables à celles que nous avons dit leur être imposées par la constitution de leur propre nature. Mais on peut dire outre cela, que le droit de nature, quoique ayant par lui-même un fondement suffisant, tire aussi son origine de Dieu, indépendamment de la révélation... Voilà, ce me semble, la pensée de notre auteur, et la liaison de son discours, qui ne se montre pas d'abord. (BARBEYRAC.)

(*) CHRYSOSTÔME, I, Ép. aux *Corinthiens*, XI, 3 : « Quand je parle de la nature, je parle de Dieu, car c'est lui qui est l'auteur de la nature. » CHRYSIPPE, *des Dieux*, III : « On ne peut trouver d'autre principe, ni d'autre origine de la justice, qu'en remontant à Jupiter et à la nature universelle; c'est par là, en effet, qu'il faut commencer, lorsqu'on veut traiter des biens et des maux. GROTIUS.

(**) A moins qu'il ne soit plus vrai de dire, en procédant par retranchement, que comme d'*ossum* on a fait *os*, de même de *jussum* on a fait *jus, jusis*, changé ensuite en *juris*, comme de *Papisiis* on a fait *Papirii*. Voir CICÉRON, lib. IX, épît. XXI. GROTIUS.

ULPIEN fait découler le mot *jus* du mot *justitia* (*Dig.*, liv. I, t. I, de *just.* et *jure*, liv. I.) Mais est-il vraisemblable qu'on ait appelé *justitia* la volonté de se conformer à certaines règles, avant que ces règles elles-mêmes aient été désignées par le mot *jus ?* N'est-il pas plus probable que *jus* est tout simplement la contraction de *jussum*, participe du verbe *jubere, ordonner ?* D'autres étymologistes font dériver le mot *jus* du verbe *juvo*, qui veut dire : *j'aide, j'assiste, je secours*. Voir dans le *Corpus juris* de Godefroy, la *Glose* sur le texte d'ULPIEN, cité plus haut. P. P. F.

publiées, Dieu a rendu aussi ces principes plus sensibles, même pour ceux dont l'esprit est moins apte au raisonnement, et qu'il a défendu d'abandonner à eux-mêmes les mouvements impétueux qui nous entraînent vers des partis contraires [1], dans le sens de notre propre intérêt ou de l'intérêt d'autrui [2]; maîtrisant d'une manière plus étroite ceux qui ont plus de véhémence, et les resserrant dans des limites et une juste mesure.

XIV. — L'histoire sacrée, de plus, indépendamment de ce qui est contenu dans ses préceptes, ne stimule pas médiocrement cette inclination pour la vie sociale, en nous enseignant que tous les hommes sont nés des mêmes premiers parents. C'est ainsi qu'on peut, dans ce sens, affirmer avec raison ce qu'à un autre point de vue a dit Florentinus, que la nature a établi entre nous une parenté [3] : d'où la conséquence que c'est un crime

[1] BARBEYRAC rappelle que les passions déréglées sont condamnées partout dans l'Écriture sainte, surtout dans le Nouveau Testament, qui défend sous des peines très-rigoureuses de se laisser emporter à ces mouvements aveugles. P. P. F.

[2] BARBEYRAC propose ici une variante. Il traduit ainsi : Il a aussi défendu de s'abandonner à ces mouvements impétueux qui, *contre* notre propre intérêt, et même *au préjudice* de celui des autres, etc.... » Le texte de GROTIUS est ainsi conçu : « *et in diversa trahentes impetus, qui nobis ipsis, quique aliis consulunt, vagari vetuit,* etc... » — Mais, dit BARBEYRAC, quoiqu'on lise ainsi dans toutes les éditions que j'ai vues, et même dans celle de 1632, c'est une faute visible. Il doit y avoir *malè* entre *aliis* et *consulunt.* » — Bien que la version de BARBEYRAC paraisse au premier abord plus satisfaisante, nous n'avons pas cru devoir nous écarter du texte même de GROTIUS, reproduit « *dans toutes les éditions* » qu'a vues BARBEYRAC. La pensée de GROTIUS peut s'expliquer d'ailleurs avec le texte que nous conservons, mais, avouons-le, d'une manière moins aisée. P. P. F.

[3] Le passage de FLORENTINUS se trouve au *Digeste*, liv. I, t. I, *de just. et jure*, loi 3. — FLORENTINUS était un stoïcien. BARBEYRAC fait observer avec raison que les idées des stoïciens, touchant l'origine du genre humain, étaient fort confuses, et que, quoiqu'ils y fissent intervenir la divinité, c'était d'une manière très-différente de l'histoire de la créa-

pour un homme de tendre des embûches à son semblable. Parmi les hommes, les père et mère sont comme des divinités auxquelles il est dû un honneur, sinon sans limites, du moins d'une nature toute spéciale (*) [1].

XV. — Ensuite, comme c'est une règle du Droit naturel d'être fidèle à ses engagements, — il était nécessaire, en effet, qu'il existât parmi les hommes quelque moyen de s'obliger les uns envers les autres, et l'on ne peut en

tion rapportée par Moïse (Voir JUSTE LIPSE, *Physiolog. stoïc.*, lib. III, *Dissert.* IV.). La parenté qu'ils concevaient entre les hommes, ne consistait pas en ce qu'ils les regardaient comme descendus d'un même père et d'une même mère, tiges du genre humain ; mais uniquement dans la conformité de leur nature et des principes ou des *semences* dont ils les croyaient composés. — On sait que dans l'école stoïcienne, l'univers est le corps de Dieu, gouverné par une âme universelle, diffuse dans toutes ses parties, qui le vivifie, le meut et l'anime. Cette âme du monde est la raison même, raison commune et divine. Elle régit la matière selon des lois que les stoïciens appelaient raisons *séminales*. L'homme, faisant partie du tout, doit se soumettre à ces lois... (Voir PEZZANI, *Principes supérieurs de la morale*,... 1859, t. I, p. 359.) P. P. F.

(*) « *Des Dieux terrestres,* » dit HIÉROCLÈS sur les *vers dorés*. PHILON, sur le Décalogue, les appelle des « *Dieux visibles qui imitent le Dieu éternel en donnant la vie.* » D'après SAINT JÉRÔME (Epist. XLVII), l'union des parents avec leurs enfants vient en seconde ligne, après celle qui existe entre les hommes et Dieu. PLATON appelle les pères et mères « *des images des dieux.* » (*De Legib.* XI.) *Un hommage est dû aux parents comme aux dieux,* » dit ARISTOTE (*Ethic. Nicomach.*, lib IX, cap. II). GROTIUS.

BARBEYRAC ajoute que le passage d'HIÉROCLÈS, cité par GROTIUS, n'est pas de son commentaire sur les *vers dorés*; mais qu'on le trouve dans STOBÉE, serm. LXXVII.....

[1] BARBEYRAC veut que GROTIUS ait passé ici, presque imperceptiblement à une autre espèce de *Droit volontaire,* qui aurait néanmoins son fondement dans la nature, et qui consisterait dans ce qu'un père et une mère prescriraient à leurs enfants. Pour faire sentir la liaison du discours, cet annotateur a fait, en conséquence, un nouveau paragraphe de cette période. Nous ne partageons pas sa manière de voir, et nous pensons que GROTIUS est déjà descendu dans assez de divisions, pour que nous n'en ajoutions pas d'autres à son texte. P. P. F.

imaginer d'autre plus conforme à la nature, — de cette source découle le Droit civil [1]. Ceux, en effet, qui s'étaient réunis à quelque association d'individus, ou qui s'étaient soumis à la domination soit d'un seul homme, soit de plusieurs, ceux-là avaient expressément promis, ou, d'après la nature de la chose, on doit présumer qu'ils avaient pris l'engagement tacite de se conformer à ce qu'auraient établi la majorité des membres de l'association, ou ceux auxquels le pouvoir avait été délégué.

XVI. — Ce que l'on dit donc d'après, non-seulement Carnéades, mais suivant d'autres, que « *l'utilité est comme la mère de la justice et de l'équité* (*), » n'est pas vrai, si nous parlons exactement; car la nature de l'homme qui nous entraînerait à rechercher le commerce réciproque de nos semblables, alors même que nous ne manquerions de rien, est elle-même la mère du droit naturel. Mais la mère du droit civil est l'obligation que l'on s'est imposée par son propre consentement, et comme cette obligation tire sa force du droit naturel, la nature peut être considérée comme la bisaïeule aussi de ce droit civil. L'utilité cependant vient s'adjoindre au droit naturel. L'auteur de la nature a voulu, en effet, que pris séparément nous soyons faibles, et que nous manquions de beaucoup de choses nécessaires pour vivre commodément, afin que nous soyons d'autant plus entraînés à cultiver la vie sociale. Quant à l'utilité, elle a été la cause

[1] Ainsi, le *Droit civil*, quoiqu'il n'y ait aucune sorte de droit qui soit en lui-même plus arbitraire, n'est au fond qu'une extension du droit naturel, une suite de cette loi inviolable de la nature, que *chacun doit tenir religieusement ce qu'il a promis.* (BARBEYRAC.).

(*) ACRON ou tout autre ancien interprète d'HORACE fait sur ce passage (HORACE, liv. I, sat. III, vers. 98) la remarque suivante : « Il est en contradiction avec les principes des stoïciens ; il veut prouver que la justice n'est pas quelque chose de naturel, mais qu'elle est née de l'utilité. » Voir ce que dit Augustin contrairement à cette opinion, *de Doctrin. Christ., lib. III, cap.* XIV. GROTIUS.

occasionnelle du droit civil, car l'association dont nous avons parlé, ou l'assujettissement à une autorité, ont commencé à s'établir en vue de quelque avantage. Ceux enfin qui donnent des lois aux autres, se proposent d'ordinaire en le faisant une utilité quelconque, ou doivent se la proposer.

XVII. — Mais de même que les lois de chaque État regardent son avantage particulier, de même certaines lois ont pu naître entre soit tous les États, soit la plupart d'entre eux, en vertu de leur consentement. Il paraît même que des règles semblables ont pris naissance, tendant à l'utilité non de chaque association d'hommes en particulier, mais du vaste assemblage de toutes ces associations. Tel est le droit qu'on appelle le Droit des gens, lorsque nous distinguons ce terme du Droit naturel. Cette partie du Droit naturel a été complétement omise par Carnéades, qui distribue tout le droit en Droit naturel et en Droit civil propre à chaque peuple. Et cependant devant traiter du Droit qui existe entre les nations, — il parle, en effet, sur les guerres et sur les choses acquises dans la guerre, — il aurait dû certainement faire mention de ce droit[1].

XVIII. — C'est à tort que Carnéades qualifie la justice

[1] KLÜBER fait observer qu'il y a des publicistes qui donnent le nom d'usage ou de coutume à des conventions présumées (DE MARTENS, *Précis du Dr. des Gens mod. de l'Eur.*, § 46, 66, édit. Guillaumin, 2e édit., t. I, p. 154 et 191). Il est à présumer, disent-ils, qu'aucune nation qui prétend être civilisée, ne refusera son consentement à certains usages. KLÜBER cite à ce sujet le § 17 de GROTIUS: C'est, ajoute-t-il, de ce consentement présumé de tous les peuples civilisés, que quelques-uns déduisent ce qu'ils appellent droit des gens naturel *modifié*. Voir OMPTEDA, liv. I, chap. I, 9. L'auteur de l'ouvrage anonyme intitulé : *De jure generis humani vel divisi in gentes*; etc., p. 39, *Stuttgard*, 1811, 8, n'appuie le droit des gens que sur le consentement présumé des nations. KLÜBER, *Dr. des Gens mod. de l'Eur.*, *1861*, *édit.* Guillaumin, p. 5, note F. P. P. F.

de folie. Car, de même que de son propre aveu, il n'est pas fou le citoyen qui, dans son pays, se conforme aux lois civiles, alors même que pour observer le respect de ces lois, il devrait laisser de côté certaines choses qui lui seraient avantageuses (*); de même il n'est pas fou le peuple qui ne prise pas son intérêt particulier au point de négliger les droits communs à toutes les nations. La raison est, en effet, la même dans les deux cas. De même que le citoyen qui enfreint le Droit civil en vue de son utilité présente, détruit le germe qui contient son intérêt à venir et celui de toute sa postérité; de même le peuple violateur du droit de la nature et des gens renverse à jamais les remparts qui protégaient sa propre tranquillité. Mais quand même on ne se promettrait aucune utilité de l'observation du droit, ce serait œuvre de sagesse, et non de folie, de se laisser porter où nous sentons que notre nature même nous conduit.

XIX. — Aussi n'est-il pas généralement vrai de dire « qu'il est nécessaire d'avouer que les lois ont été imaginées par la crainte de l'injustice [1] : » pensée qui, dans Platon [2] se trouve expliquée ainsi, que les lois ont été inventées par la crainte de recevoir une injure, et que

(*) MARC-ANTONIN se sert avec à propos de cette même comparaison (liv IX) : *« Toute action de ta part qui ne se rapportera pas de près ou de loin au but de la communauté, jette la discorde dans la vie et empêche qu'elle ne soit uniforme. Elle n'est pas moins séditieuse que ne l'est celui qui cause des divisions dans le peuple. »* Au livre XI, il dit que *« l'homme qui s'est séparé d'un seul homme, ne peut pas être considéré comme n'étant pas retranché de tout le genre humain. »* En effet, comme le même ANTONIN le dit, ce qui est utile à l'essaim est aussi utile à l'abeille. GROTIUS.

BARBEYRAC fait observer que GROTIUS ayant probablement cité de mémoire, a mal rapporté le second de ces passages, et s'arrête à redresser ce que la citation a de défectueux. P. P. F.

[1] HORACE, liv. I, sat. 3, v. 111.

[2] *PLATON, liv. II* de la *Répub.*

les hommes sont contraints par une sorte de force à cultiver la justice. Cette proposition ne concerne seulement que les institutions et que les lois qui ont été établies pour faciliter la mise en pratique du droit. C'est ainsi que beaucoup d'hommes, faibles par eux-mêmes, et ne voulant pas se laisser opprimer par de plus forts qu'eux, se sont entendus pour établir et maintenir à forces communes des tribunaux, afin que tous ensemble prédominassent sur ceux auxquels chacun d'eux n'était pas capable de résister seul. C'est précisément dans ce sens qu'on peut admettre cette parole que le droit est la volonté du plus fort; ce qui veut dire que le droit manque de son effet extérieur, s'il n'a point la force pour l'assister : ainsi Solon a accompli de très-grandes choses, comme lui-même il le déclarait, « en accouplant sous le même joug la force et le droit (*). »

XX. — Cependant, bien que dépourvu de l'assistance de la force, le droit n'est pas dénué de tout effet; car la justice apporte la sécurité à la conscience, l'injustice produit des tortures et des déchirements semblables à ceux que Platon nous décrit dans la poitrine des tyrans [1]. Le concert des gens de bien approuve la justice et condamne l'iniquité. Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que celle-ci trouve un ennemi, celle-là un protecteur en Dieu, qui réserve ses jugements pour après cette vie, de façon à ce que souvent, dès celle-ci, il en fasse sentir les effets, ainsi que l'histoire nous l'apprend par de nombreux exemples.

(*) C'est ce que dit Ovide (*Métam.*, lib. VIII, vers. 59.)

« *In causâ que valet, causam que tuentibus armis.* »

Il a bon droit, et son droit est défendu par les armes. GROTIUS.

[1] Voir le GORGIAS, t. I, et le liv. IX *de la République*. Voir aussi TACITE, Annal. VI, cap. VI ; Cicéron 3, *De offic.*, 2, 1 ; Quintilien, 12, Inst. I. (GRONOVIUS et BARBEYRAC.)

XXI.—Si beaucoup d'hommes exigent la pratique de la justice de la part des citoyens, mais en font peu de cas dans un peuple ou le chef d'une nation, la cause de cette erreur provient d'abord de ce qu'ils ne considèrent rien autre chose dans le droit que l'utilité qui en découle; utilité évidente en ce qui concerne les citoyens; puisque, isolés, ils sont impuissants à se défendre eux-mêmes. Les grands États, au contraire, qui semblent renfermer en eux-mêmes tout ce qui est nécessaire pour vivre en sûreté, ne paraissent pas avoir besoin de cette vertu qui regarde le dehors, et qui porte le nom de justice [1].

XXII. — Mais pour ne pas répéter ce que j'ai dit, que le droit n'a point été établi en vue de la seule utilité, il n'est pas de nation si forte qui, parfois, ne puisse avoir besoin du secours des autres, soit pour le commerce, soit même pour repousser les efforts de plusieurs nations étrangères unies contre elle. Aussi voyons-nous que les peuples et les rois les plus puissants recherchent des alliances, qui n'ont aucune efficacité selon l'opinion de ceux qui renferment la justice dans les limites de chaque État. Tant il est vrai que toutes choses sont incertaines dès qu'on se retire du droit.

XXIII. — S'il n'existe aucune société qui puisse se maintenir sans le droit — ce que prouvait Aristote par

[1] GRONOVIUS remarque que GROTIUS emploie ici une expression d'APULÉE (*De Philosoph. moral.*, lib. II), où ce philosophe platonicien expliquant les vertus selon les idées de son école, dit que la justice considérée comme avantageuse à celui-là même qui possède cette vertu, s'appelle *bienveillance*; mais qu'en tant qu'elle se termine au dehors et qu'elle a en vue l'intérêt d'autrui, elle est nommée proprement *justice*. BARBEYRAC qui reproduit cette note en l'étendant, ajoute la citation suivante d'Aristote : « L'homme juste agit en faveur d'autrui ; et c'est pour cela qu'on dit que la justice est un bien étranger (ou un bien qui appartient à ceux envers qui s'exerce cette vertu, plutôt qu'à celui qui la possède.). » (*Ethic. Nicom.*, lib. V, cap. x.). P. P. F.

l'exemple mémorable des brigands (*)[1], — il est cer-

(*) CHRYSOSTÔME, sur le chap. IV, *aux Éphésiens* : « Mais, dira quelqu'un, comment peut-il se faire que les brigands vivent en paix? Quand cela a-t-il lieu? Dites-le, je vous en prie? — C'est lorsqu'ils n'agissent pas en brigands; car si, dans les partages qu'ils font entre eux, ils n'observent pas les lois de la justice, et s'ils ne font pas une distribution égale, vous les verrez en venir aux mains entre eux. » PLUTARQUE, après avoir rapporté ce que disait Pyrrhus, qu'il laisserait son royaume à celui de ses enfants qui aurait l'épée la plus pointue, rapproche ce mot du vers placé par EURIPIDE dans les *Phéniciennes* : « Qu'ils divisent le patrimoine avec un fer sanglant. » Puis il ajoute cette excellente exclamation : « Tant le désir de s'agrandir est insociable et farouche! » CICÉRON dit qu'on ne peut compter sur rien, lorsqu'on s'est éloigné du droit (*Epist. ad. famil.* 16). POLYBE (IV, 29) remarque que ce qui contribue le plus à rompre les sociétés des malfaiteurs et des brigands, c'est lorsqu'ils n'observent pas entre eux les règles de la justice, en un mot, lorsqu'ils ne se gardent pas la foi les uns aux autres. GROTIUS.

[1] BARBEYRAC remarque que l'exemple auquel GROTIUS fait allusion est tiré de PLATON et de CICÉRON. Voici le passage de PLATON : « Croyez-vous qu'une ville, qu'une armée, que les voleurs même et les brigands, et toute autre société de gens qui s'unissent pour quelque chose d'injuste, puissent se maintenir et parvenir à leur but, s'ils se font du tort les uns aux autres? — Nullement... » (*De Repub.*, lib. I.) « Les effets de la justice, dit CICÉRON, sont si grands et si étendus, que ceux-là même qui ne vivent que de rapines et de crimes, ne sauraient subsister sans observer entre eux quelque sorte de justice..... On dit même que les brigands ont établi entre eux des lois auxquelles ils se soumettent, et qu'ils observent exactement. » (*De offic.*, lib., II, 11.)

Cet exemple allégué par GROTIUS a été souvent cité. Il est certain que la justice serait nécessaire même à une communauté d'hommes réunis pour faire le mal; ce qui veut dire qu'il faut même à une communauté de brigands, une loi commune qui les relie les uns aux autres, une règle commune suffisamment juste pour régulariser leurs rapports et maintenir entre eux accord, union, harmonie (Voir HOUZEL, *Constitution sociale*, p. 90). Cette proposition sera d'ailleurs la justification du droit de guerre. Comme la justice est pour les nations, aussi bien que pour les particuliers, le plus impérieux des besoins; comme il n'y aurait plus de société, si le droit pouvait être impunément méconnu et foulé aux pieds, il faut bien qu'un moyen d'obtenir justice sorte, pour les peuples, de leur indépendance même (Voir *infrà*, liv. II, ch. I, § 2). Le droit de guerre est aussi indispensable pour la police extérieure des nations, que le droit

tain que l'association qui relie le genre humain, ou plusieurs peuples entre eux, a besoin du droit : c'est ce qu'a reconnu celui qui a dit qu'il ne faut rien commettre de honteux, pas même dans l'intérêt de sa patrie[1]. Aristote blâme avec sévérité ces hommes qui ne souffrent point qu'on leur commande à moins d'en avoir le droit, et qui, à l'égard des étrangers, ne se soucient pas de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas[2] (*).

XXIV. — Ce même Pompée que nous avons cité tout à l'heure dans un sens opposé, corrigea ce mot d'un certain roi de Sparte, que « la république la plus heureuse serait celle dont les frontières seraient marquées par la pique et le glaive, » en disant que « l'État vraiment heureux serait celui qui aurait la justice pour bornes. » Il a pu, à ce sujet, invoquer l'autorité d'un ancien roi de Sparte, qui donna la préférence à la justice sur le courage militaire (**), par cette raison que la valeur doit être dirigée par une certaine justice, et que si tous les hommes étaient justes, ils n'auraient pas besoin du

de rendre la justice est indispensable pour la police intérieure de chaque État. Voir CAUCHY, *le Droit maritime international*, t. I, p. 18.

P. P. F.

1 CICÉRON, *De offic.*, lib. I, c. 45.

2 ARISTOTE, *Politic.*, *lib.* VII, c. 2.

(*) PLUTARQUE (*Vie d'Agésilas*) dit que les Lacédémoniens faisant consister la principale partie de l'honnêteté dans l'intérêt de leur patrie, ne connaissent et n'apprennent d'autre droit que ce qui leur paraît propre à l'agrandissement de Sparte. Voici ce que les Athéniens disent du génie des mêmes Lacédémoniens dans THUCYDIDE (lib. V) : « Ils observent fort exactement les règles de la vertu entre eux, et par rapport aux lois de leur pays. Mais que sont-ils envers les étrangers ? On pourrait citer beaucoup de choses sur ce point ; celui-là aura résumé la chose en peu de mots, qui aura dit qu'ils ne considèrent comme *honnêtes* que les choses qui leur sont agréables, et *justes*, que celles qui leur sont utiles. GROTIUS.

(**) Agésilas entendant appeler *Grand* le roi des Perses : « Comment, dit-il, est-il plus grand que moi, à moins qu'il ne soit plus juste. » Ce mot se trouve dans PLUTARQUE. GROTIUS.

courage militaire. Les stoïciens définissaient la valeur « une vertu combattant pour l'équité[1]. » Thémistius, dans son discours à Valence, dit éloquemment que les rois, tels que les exige la règle de la sagesse, ne tiennent pas compte de la seule nation qui leur est confiée, mais de tout le genre humain; et qu'ils ne sont pas seulement, suivant ses propres termes, amis des Macédoniens, ou des Romains, mais amis de l'humanité (*). Le nom de Minos n'a pas été rendu odieux à la postérité pour d'autre cause, que parce qu'il assignait pour bornes à son équité les limites de son empire (**).

XXV. — On doit d'autant moins admettre, ce que certains individus s'imaginent, que dans la guerre tous les droits sont suspendus, que la guerre elle-même ne doit être entreprise qu'en vue d'obtenir justice, et que, lorsqu'elle est engagée, elle ne doit être conduite que dans les termes du droit et de la bonne foi. Démosthènes dit avec raison que la guerre est dirigée contre ceux qui ne peuvent être contraints par les voies judiciaires. Les formes de la justice sont efficaces contre ceux qui se sentent impuissants à résister; quant à ceux qui peuvent lutter ou qui pensent le pouvoir, on emploie les armes contre eux. Mais pour que la guerre soit juste, il ne faut pas l'exercer avec moins de religion qu'on a coutume d'en apporter dans la distribution de la justice.

[1] Voir Cicéron, *De offic.*, lib. I, c. xix.

(*) Marc-Antonin disait excellemment qu'il avait pour cité et pour patrie, comme Antonin Rome, comme homme le monde. Porphyre (*De abstinent.*, lib. II) disait que celui qui se laisse conduire par la raison, s'abstient de faire du mal à ses concitoyens, et plus encore aux étrangers et à tous les hommes en général; et que plus il se montre soumis à la raison, plus il se rapproche de la divinité. Grotius.

(**) Il y a sur ce point un vers d'un ancien poëte : « *Toute l'île gémissait opprimée sous le joug de Minos.* » Voir Cyrille, *contre Julien*, liv. VI. Grotius.

XXVI. — Qu'elles se taisent donc, les lois, au milieu des armes [1], mais seulement les lois civiles, celles qui concernent les tribunaux, celles qui ne sont propres que pour la paix, et non pas les autres qui sont perpétuelles et conviennent à tous les temps. Il a été, en effet, très-bien dit par Dion de Pruse, qu'entre ennemis les lois écrites, c'est-à-dire les lois civiles n'ont aucun pouvoir; mais qu'il existe entre eux des lois non écrites (*), savoir, celles que la nature prescrit, ou que le consentement des nations a établies. C'est ce que nous enseigne cette ancienne formule des Romains : « *Je pense qu'on doit recouvrer ces choses par une guerre sans tache et juste.* » Ces mêmes anciens Romains, ainsi que Varron le remarquait, n'entreprenaient la guerre que tardivement, et n'y apportaient aucune licence, parce qu'ils pensaient qu'aucune guerre ne devait être faite si elle n'était légitime. Camille disait qu'on doit faire la guerre avec non moins de justice que d'intrépidité. Suivant Scipion l'Africain, le peuple romain entreprenait avec justice ses guerres et les terminait de même. Chez tel auteur vous lisez que la guerre a ses lois aussi bien que la paix. Tel autre admire Fabricius comme un grand homme qui apportait, ce qui est très-difficile, de l'honnêteté dans la guerre et croyait qu'il y a

[1] Les armes, dit un vieil adage, imposent silence aux lois, mais — comme l'explique si bien Grotius,—aux lois ordinaires de la procédure et du forum, à ces lois positives qui sont faites par les hommes pour les temps de calme, et non pas à ces lois immuables qui sont faites pour tous les temps par Dieu même (CAUCHY, *le Droit maritime international*, t. I, p. 20). P. P. F.

(*) On demandait au roi Alphonse à quoi il avait le plus d'obligation, aux livres ou aux armes. Il répondit qu'il avait appris dans les livres le métier de la guerre et le droit de la guerre. PLUTARQUE dit qu'entre les gens de bien il y a des lois de la guerre, et qu'il ne faut pas porter le désir de vaincre au point de ne pas éviter un avantage provenant d'une action mauvaise et impie. GROTIUS.

des choses illicites, même à l'égard d'un ennemi [1].

XXVII. — Les historiens nous montrent partout combien a d'influence dans la guerre la conscience que l'on a de son bon droit (*); ils attribuent souvent la victoire

[1] Si la guerre doit être juste dans son principe, elle doit l'être dans ses conséquences, c'est-à-dire qu'elle doit être faite d'une manière conforme au droit et aux lois éternelles de l'humanité et de la justice, et qu'elle ne doit pas être un moyen d'obtenir plus que ce qui est dû, ni autre chose que ce qui est dû, soit comme cause de la guerre, soit à titre de réparation. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la proposition de GROTIUS. (Voir MASSÉ, *Le Droit comm. dans ses rapports avec le Droit des gens*, t. I, p. 104; WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens*, 3e édit., t. I, p. 55.). P. P. F.

(*) APPIEN fait dire avec raison à Pompée : « Nous devons placer notre confiance dans les dieux, et dans la cause de la guerre que nous avons honnêtement et justement entreprise pour défendre les institutions de notre patrie. » Cassius, dans le même auteur, dit qu'à la guerre la meilleure espérance est celle qui repose sur le bon droit. Josèphe (liv. XV de son *Histoire ancienne*) déclare que Dieu se sépare de ceux qui n'ont pas le bon droit pour eux. On rencontre là-dessus bien des pensées approchantes dans PROCOPE; le discours, par exemple, de Bélisaire partant pour l'Afrique, où l'on trouve entre autres choses ces mots: « Le courage ne nous donnera pas la victoire, s'il n'a pour compagnon d'armes la justice; » et un autre discours du même général, avant un combat non loin de Carthage; et ce discours des Lombards aux Hérules, où l'on trouve les paroles suivantes, mais que nous avons modifiées : « Nous prenons à témoin ce Dieu, dont la plus minime partie de puissance marche de pair avec toute la force humaine. Il y a lieu de croire qu'ayant égard aux causes de la guerre, il donnera à la bataille un résultat proportionné à ce que les uns et les autres méritent. » Cette parole fut bientôt justifiée par un événement merveilleux. Le même écrivain fait parler ainsi Totila aux Goths : « Il ne peut arriver, il n'est pas possible, dis-je, qu'il arrive que ceux qui se servent de la violence et de l'injustice acquièrent de la gloire en combattant, mais la fortune de la guerre se conforme à la manière dont on a vécu. » Après la prise de Rome, Totile fait un autre discours tendant au même sujet. AGATHIAS (liv. II) dit que « l'injustice et l'oubli de Dieu doivent toujours être évités, et que ce sont des choses nuisibles alors surtout qu'on en vient aux mains avec l'ennemi. » Il prouve cela ailleurs par des exemples remarquables tirés de l'histoire de Darius, de Xercès et des Athéniens en Sicile. Voyez aussi

principalement à cette cause. D'où ces proverbes : que les forces du soldat sont abattues ou relevées par le sujet de la guerre ; que celui qui a pris des armes injustes revient rarement sain et sauf ; que l'espérance est la compagne d'une bonne cause ; et autres sentences conçues dans le même sens. Les succès heureux des entreprises injustes ne doivent ébranler personne ; il suffit que la justice de la cause ait une certaine et même une grande influence sur les actions, quoique l'effet de cette influence, ainsi qu'il arrive dans les choses humaines, soit souvent entravée par l'interposition d'autres causes. L'opinion que la guerre n'a été entreprise ni avec témérité, ni avec injustice, et qu'elle est conduite d'une manière légitime, a même une grande efficacité pour se concilier des amitiés dont les peuples, comme les particuliers, ont besoin pour bien des choses. Personne, en effet, ne s'allie facilement à ceux qui sont réputés faire peu de cas du droit, de la justice et de la bonne foi.

XXVIII. — Quant à moi, convaincu par les considérations que je viens d'exposer, de l'existence d'un droit commun à tous les peuples, et servant soit pour la guerre, soit dans la guerre, j'ai eu de nombreuses et graves raisons pour me déterminer à écrire sur ce sujet. Je voyais dans l'univers chrétien une débauche de guerre qui eût fait honte même aux nations barbares ; pour des causes légères ou sans motifs on courait aux armes, et lorsqu'on les avait une fois prises, on n'observait plus aucun respect ni du droit divin, ni du droit humain,

dans HÉRODIEN (VIII), le discours de Crispinus aux habitants d'Aquilée. On voit dans THUCYDIDE (liv. VII) que les Lacédémoniens s'attribuent les échecs subis par eux à Pylos et autre part, parce qu'ils avaient repoussé un arbitrage auquel ils avaient été provoqués. Mais comme dans la suite les Athéniens, après beaucoup d'entreprises injustes, avaient refusé la même satisfaction, l'espérance de résultats plus heureux revint aux Lacédémoniens. GROTIUS.

comme si en vertu d'une loi générale la fureur avait été déchaînée sur la voie de tous les crimes [1].

XXIX. — En présence de cette férocité, beaucoup de personnes nullement cruelles en vinrent au point d'interdire toute espèce de guerre au chrétien (*), dont la règle consiste principalement dans le devoir d'aimer tous les hommes. A cette opinion paraissent quelquefois se ranger Jean Férus et notre Érasme [2], grands amateurs de la paix ecclésiastique et de la paix civile; mais ils ne le font, comme je pense, qu'à dessein de pousser d'un côté, ainsi que nous avons coutume de le faire, les choses qui se sont déjetées de l'autre, pour qu'elles reviennent dans leur juste mesure. Mais cette exagération dans les efforts en sens contraire est souvent tellement peu profitable qu'elle est même nuisible, parce que l'excès qui s'y trouve se laissant facilement surprendre, enlève leur autorité aux autres choses qui peuvent être dites dans les limites du vrai. Il a donc fallu remédier à l'une et l'autre de ces extrémités, afin qu'on ne crût pas ou que tout est défendu, ou que tout est permis.

XXX. — J'ai voulu aussi, en même temps, — la seule chose qui maintenant me restait à moi, chassé indignement d'une patrie ornée de tant de mes travaux [3], — me rendre utile par l'étude à laquelle je me suis appliqué

[1] [2] La vue d'un si triste état de choses avait fait dire à quelques auteurs et à Érasme en particulier, que les chrétiens, dont le devoir est d'aimer tous les hommes, n'ont pas le droit de faire la guerre. Grotius est moins radical, et fait preuve d'un sens beaucoup plus pratique. Il ne propose pas de supprimer la guerre, car la guerre est l'une des lois fatales de l'humanité, mais il fait appel à ces lois éternelles qui conviennent à tous les temps, et qui sont applicables à une guerre sainte et pure. En cela Grotius a devancé l'esprit des temps modernes. P. P. F.

(*) Tertullien a dit (*De la Résurrection de la chair*, chap. XVI) : « *Gladius benè de bello cruentus, et melior homicida.* Grotius.

[3] Grotius écrivait cela à Paris en 1625. (Barbeyrac.)

dans la vie privée, à cette jurisprudence qu'auparavant j'ai pratiquée dans les emplois publics avec le plus d'intégrité que j'ai pu[1]. Plusieurs se sont proposés jusqu'à présent de lui donner la forme d'un art; personne n'y a réussi; et cela ne peut avoir lieu, à moins, — ce dont on ne s'est pas encore assez préoccupé, — qu'on ne sépare convenablement les choses qui viennent du droit positif de celles qui découlent de la nature. Les préceptes du droit naturel étant toujours les mêmes, peuvent facilement être réunis en règles d'art; mais les dispositions qui proviennent du droit positif changeant souvent et variant avec les lieux, sont en dehors de tout système méthodique, comme les autres notions des choses particulières.

XXXI. — Que si ceux qui se sont consacrés au culte de la vraie justice entreprenaient de traiter séparément des parties de cette naturelle et perpétuelle jurisprudence, après avoir écarté ce qui tire son origine de la volonté arbitraire des hommes; si l'un, par exemple, traitait des lois, l'autre des tributs, l'autre de l'office des juges, l'autre de l'interprétation des volontés, l'autre de la preuve des faits, on pourrait faire ensuite de toutes ces parties réunies un corps complet.

XXXII. — Pour nous, nous avons démontré par des effets plutôt que par des paroles, dans cet ouvrage qui contient la partie de beaucoup la plus noble de la jurisprudence, quelle est la voie qui nous paraît devoir être abordée.

XXXIII. — Dans le livre premier, en effet, après avoir parlé de l'origine du droit, nous avons examiné la question générale de savoir s'il y a quelque guerre qui soit juste; puis, pour connaître les différences qui existent

[1] GROTIUS avait été avocat fiscal et pensionnaire de Rotterdam. (BARBEYRAC.)

entre une guerre publique et une guerre privée, nous avons dû expliquer quelle est la nature même de la souveraineté, quels sont les peuples qui en jouissent, quels rois la possèdent dans son intégrité, quels sont ceux qui ne l'exercent qu'en partie, qui en usent avec le droit d'aliénation, ou qui la détiennent autrement. Nous avons dû parler ensuite du devoir des sujets envers leurs chefs.

XXXIV. Le livre second ayant eu pour objet d'exposer toutes les causes d'où la guerre peut naître, on y explique avec développement quelles choses sont communes, qu'elles sont susceptibles d'appropriation, quel droit appartient aux personnes sur les personnes, quelle obligation découle de la propriété, quelle est la règle des successions au trône, quel lien provient du pacte ou du contrat, quelle est la force des alliances, du serment tant privé que public, et comment il faut les interpréter, quelle doit être la réparation d'un dommage causé, quelle est l'inviolabilité des ambassadeurs, quel droit préside à la sépulture des morts, quelle est la nature des peines.

XXXV. — Le troisième livre, dont le principal sujet est de rechercher ce qui est permis dans la guerre, après avoir distingué ce qui se fait avec impunité, ou même ce qui est soutenu comme légitime chez les peuples étrangers, de ce qui ne renferme rien de vicieux en soi, descend aux diverses espèces de paix, et à toutes les conventions usitées dans les guerres.

XXXVI. — L'importance de cette œuvre a paru d'autant plus grande que personne, ainsi que je l'ai dit, n'a traité toute cette matière, et que ceux qui en ont traité des parties, l'ont fait de manière à laisser beaucoup au travail d'autrui. Des anciens philosophes il ne reste rien dans ce genre, ni parmi les Grecs, au nombre desquels Aristote a écrit un livre intitulé : *les Droits de la*

guerre[1]; ni, — ce qui pourtant était beaucoup à souhaiter, — parmi ceux qui se sont enrôlés dans le christianisme naissant. Les livres même des anciens Romains sur le droit fécial ne nous ont rien transmis d'eux que leur titre. Ceux qui ont écrit des sommes de cas appelés par eux cas de conscience, n'ont, — ainsi que cela leur est arrivé pour d'autres matières, — fait de la guerre, des engagements, du serment, des représailles, que des sujets de chapitres.

XXXVII. — J'ai vu aussi des livres sur le droit de la guerre, écrits, les uns par des théologiens, tels que Francisco Victoria[2], Henri de Gorckum[3], Guillaume

[1] BARBEYRAC, dans une note sur ce passage, conteste le fait. Il paraît que GROTIUS, et sir James Mackintosh après lui (*Discourse on the study of the law of nature and of nations*), ont été induits en erreur par un passage du grammairien Ammonius, et que dans le titre d'un ouvrage d'Aristote : Δικαιώματα τῶν πόλεων, le mot πολέμων aurait été mis à la place de πόλεων. Voir WHEATON. *Histoire des progrès du droit des gens*, I, p. 23, note 1. P. P. F.

[2] FRANCISCO DE VICTORIA, né en 1480, mort en 1546. Dominicain espagnol, professeur à l'Université de Salamanque. L'ouvrage de FRANCISCO DE VICTORIA, intitulé *Relectiones theologicae*, quoiqu'il en ait paru six éditions, dont la première à Lyon en 1557, et la dernière à Venise en 1626, est devenu extrêmement rare. Cet ouvrage est composé de treize dissertations ou *relectiones*, selon le titre que l'auteur lui-même leur a donné, sur divers sujets. Deux de ces dissertations, la cinquième et la sixième, l'une intitulée *De Indis*, et l'autre *De jure belli*, ont rapport au droit international. Les dissertations théologiques de VICTORIA furent imprimées pour la première fois en l'année qui suivit l'abdication de Charles-Quint et qui précéda sa mort (1557) ; mais elles étaient composées depuis longtemps, et bien que VICTORIA s'en défende avec modestie, on peut croire que plusieurs de ces petits traités étaient des réponses à des cas de conscience posés par l'empereur. Voir : WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens*, 3e édit., t. I, p. 33 et suiv. ; CAUCHY, *Le Droit maritime international*, t. II, p. 11 et suiv. P. P. F.

[3] HENRI DE GORCKUM. — C'était un Hollandais, ainsi nommé du nom de *sa patrie* et chancelier de Cologne. Il vivait au milieu du XVe siècle, et il *composa un traité de bello justo*. (BARBEYRAC.)

Mattheus[1] (*); les autres par des docteurs tels que Jean Lupus[2], François Arius[3], Jean de Lignano[4], Martinus Laudensis[5]; mais tous ces auteurs ont dit très-peu de chose sur un sujet si fertile, et la plupart l'ont fait de façon à mêler et à confondre sans ordre aucun ce qui est du droit naturel, du droit divin, du droit des gens, du droit civil, ce qui découle des canons.

XXXVIII. — Ce qui leur a surtout manqué à tous, la lumière de l'histoire, le très-érudit Faber[6] a essayé d'y suppléer dans quelques chapitres de ses semestres, mais suivant les proportions du plan qu'il s'était proposé, et en n'alléguant que des autorités. La même chose a été tentée avec plus de détails, et pour rattacher à quelques règles générales une grande quantité d'exemples, par Balthazar Ayala [7], et, plus que lui, par Alberico

[1] GUILLAUME MATTHEUS. — « Je ne sais qui il est, dit BARBEYRAC, ni de quelle nation. M. DE COURTIN traduit *Matthison*. Sur ce pied-là le nom parait anglais. » (BARBEYRAC.)

(*) Ajoutez à ces théologiens JEAN DE CARTHAGÈNE, dont le livre a été imprimé à Rome en 1609. GROTIUS.

[2] JEAN LUPUS (JEAN DE LOUP). — De Ségovie, auteur d'un traité *de Bello et Bellatoribus*. (BARBEYRAC.)

[3] Le traité de cet auteur a pour titre : *De bello et ejus justitiâ*. BARBEYRAC l'appelle *Arias* et non *Arius*. P. P. F.

[4] JEAN DE LIGNANO. — De Bologne, auteur d'un traité *de Bello*. (BARBEYRAC.)

[5] MARTINUS LAUDENSIS (MARTIN DE LAUDE). — Son traité *de Bello* a été réimprimé à Louvain, en 1647, avec le traité d'AYALA, dont GROTIUS parle un peu plus bas. (BARBEYRAC.)

[6] FABER. — C'est PIERRE DU FAUR, de *Saint-Jori*, conseiller au grand conseil, puis maître des requêtes, et enfin premier président au parlement de Toulouse. Il était un des disciples de CUJAS. Son ouvrage, intitulé *Semestrium libri tres*, est plein d'érudition. Il a été plusieurs fois réimprimé à Paris, à Lyon, à Genève. (BARBEYRAC.)

[7] Indépendamment des ouvrages publiés par les théologiens casuistes, un grand nombre de traités expliquant les lois de la guerre ont été écrits au XVI[e] siècle par des publicistes espagnols et italiens, dont plusieurs sont cités par notre auteur. L'Espagne, sous Charles-Quint et Philippe II,

Gentili[1]. Comme je sais que l'exactitude de ce dernier peut aider d'autres auteurs, et que je reconnais haute-

étant devenue la première puissance militaire et politique de l'Europe, entretenant de grandes armées et faisant de longues guerres, devait être la première à sentir le besoin de cette partie essentielle du droit des gens, qui détermine systématiquement les principes de la guerre. Voir WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens*, t. I, p. 41. — BALTHAZAR AYALA (originaire d'Espagne, mais né à *Anvers* en 1548, mort en 1584), grand prévôt de l'armée espagnole, a écrit un traité sur cette matière, qu'il a dédié au prince de Parme, sous lequel il servait. Cet ouvrage, intitulé *De jure et officiis belli*, est partagé en trois livres, dont le second a uniquement rapport aux droits de la guerre, et le troisième à ses devoirs. Dans le premier de ces livres, l'auteur traite des lois de la guerre comme faisant partie du droit international, et cite sans cesse à l'appui, des exemples tirés de l'histoire romaine et du droit romain. Voir WHEATON, libr. cit., p. 41 et suiv.; CAUCHY, libr. cit., t. II, p. 29 et suiv. P. P. F.

[1] ALBERICO GENTILI, appelé ALBERICUS GENTILIS selon l'usage de latiniser les noms propres, naquit dans la marche d'Ancône vers le milieu du XVI[e] siècle, d'une famille ancienne et illustre. Son père avait embrassé le protestantisme, et fut par suite obligé de quitter l'Italie et de se réfugier en Allemagne avec sa famille. Il envoya son fils Alberico en Angleterre, où il trouva non-seulement une entière liberté de conscience, mais où il fut reçu avec faveur et nommé professeur de jurisprudence à l'Université d'Oxford. Il s'adonna à l'étude du droit naturel et du droit international. Son attention fut surtout attirée vers ce sujet, parce qu'il fut nommé avocat pour les Espagnols devant les cours de prises de l'Angleterre. Le résultat de ses travaux dans cette partie du droit public fut publié par lui, et cette collection (*de advocatione hispanicæ*, Hanovre, 1613) peut être considérée comme le premier recueil des arrêts sur le droit des gens maritime qui ait paru en Europe. Mais ses travaux plus scientifiques donnèrent naissance à un des premiers traités complets sur les droits de la guerre, *De jure belli*, publié en 1589 et dédié au comte d'Essex, qui l'avait aidé à obtenir la place de professeur à Oxford. GROTIUS reconnait lui-même qu'il doit beaucoup à GENTILI, et il est évident par les titres mêmes de ses chapitres, qui sont presque identiques avec le premier et le troisième livre de GROTIUS, qu'il a été d'une grande utilité à ce publiciste (HALLAM'S, *Introduction to the literature of Europe*, vol. II, p. 154). GENTILI « fut le premier, dit LAMPREDI, à expliquer les lois de la paix et de la guerre, et par là suggéra probablement à GROTIUS l'idée de son ouvrage sur ce sujet. » Il

ment en avoir tiré profit, j'abandonne au jugement des lecteurs le soin d'apprécier ce qu'on peut lui reprocher, en ce qui concerne la nature de son enseignement, la méthode et la distinction des questions ainsi que des diverses espèces de droit. Je ne dirai qu'une chose, c'est qu'il a coutume souvent dans la solution des controverses, ou de se régler d'après un petit nombre d'exemples qui ne sont pas toujours acceptables, ou même de suivre l'opinion des jurisconsultes modernes exposée dans des consultations dont un grand nombre ont été rédigées en vue de l'intérêt particulier des consultants, et non d'après les règles naturelles de l'équitable et de l'honnête. Les causes qui font dire qu'une guerre est juste ou qu'elle est injuste, Ayala n'y a point touché [1]. Gentili a esquissé, comme il lui a plu, quelques types généraux, mais beaucoup de points relatifs à de célèbres et à de fréquentes questions, il ne les a pas même effleurés [2].

publia aussi en 1583 un traité sur les ambassades (*De legationibus*), qu'il dédia à son ami et protecteur l'illustre sir Philippe Sydney. — WHEATON, *libr. cit.*, t. I, p. 49 et suiv.; CAUCHY, *libr. cit.*, t. II, p. 33 et suiv. P. P. F.

[1] M. HALLAM, à propos de ce passage, fait la remarque suivante : « Grotius s'est mépris en disant qu'AYALA n'a pas touché aux causes de la justice ou de l'injustice de la guerre. Son second chapitre traite de ce sujet en trente-quatre pages, et quoiqu'il n'ait pas suffisamment approfondi la matière, et qu'il n'ait pas restreint autant que GROTIUS les droits de la guerre, il mérite cependant l'éloge d'avoir posé les principes généraux sans subtilité et sans subterfuge. » (*Introduction to the literature of Europe*, vol. II, p. 153.—Voir WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens*, 3e édit., t. I, p. 56 en note.) P. P. F.

[2] WHEATON fait observer que GROTIUS n'a cité nulle part CONRAD BRUNUS, jurisconsulte allemand, auteur d'un traité *De legationibus*, publié à Mayence en 1548. Les principes que pose cet auteur sont comme enfouis sous une masse énorme de citations, tant des auteurs qui avaient écrit sur le droit romain, des canonistes, de l'Écriture sainte et des pères de l'Église, que des poëtes, des philosophes et des historiens de l'antiquité (*Histoire des progrès du Droit des gens*, t. I, p. 47). Il n'a pas

XXXIX. — Pour nous, nous avons donné nos soins à ce que rien de semblable ne nous échappât, et nous avons indiqué les sources d'appréciations où il serait facile de puiser des décisions, même dans le cas où quelque détail aurait été omis par nous. Il reste à exposer brièvement avec quels secours et quel soin j'ai attaqué cet ouvrage. Je me suis préoccupé d'abord de rattacher les preuves des choses qui regardent le droit de la nature à des notions si certaines, que personne ne puisse les nier à moins de se faire violence. Les principes, en effet, de ce droit, si vous y faites bien attention, sont par eux-mêmes clairs et évidents, presque à l'instar des choses que nous percevons par les sens extérieurs, lesquels ne trompent point, si les organes de la sensation sont bien conformés, et si tout ce qui est nécessaire à la perception s'y trouve. Voilà pourquoi, dans les Phéniciennes, Euripide fait parler ainsi Polynice, dont il veut que la cause ait été manifestement juste : « Les paroles que je vous ai dites, ma mère, ne sont pas embarrassées de détours, mais sont de celles qui, appuyées sur la justice et l'honnêteté, sont également évidentes pour les ignorants et pour les savants (*). » Le poëte fait suivre aussitôt une décision du chœur, approuvant ces paroles : or ce chœur se compose de femmes, et même de femmes barbares.

XL. — Je me suis aussi servi, pour prouver l'existence de ce droit, du témoignage des philosophes, des histo-

cité non plus parmi les auteurs de l'école théologique DOMINIQUE SOTO, né en 1494, mort en 1560 (FRATRIS DOMINICI SOTO, *segoviensis theologici, libri decem de justitiâ et jure*, Lugduni, 1582; la première édition avait paru en 1560),et FRANÇOIS SUAREZ, né en 1548, mort en 1617 (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*). Voir CAUCHY, *Le Droit maritime international*, t. II, p. 22 et suiv. P. P. F.

(*) Le même Euripide faisant dire à Hermione : « On ne vit pas dans cette ville d'après les lois des barbares, » place cette réponse dans la bouche d'Andromaque : « ce qui est honteux pour eux, n'est pas ici dépourvu de honte. » GROTIUS.

riens, des poëtes et enfin des orateurs (*) ; non pas qu'on doive s'y fier indistinctement, car ils ont coutume de servir les intérêts de leur secte, de leur sujet ou de leur cause ; mais parce que du moment où plusieurs individus, en différents temps et en divers lieux affirment la même chose pour certaine, on doit rattacher cette chose à une cause universelle[1]. Cette cause, dans les questions

(*) Pourquoi ne s'en servirait-on pas, lorsque Alexandre Sévère relisait sans cesse la *République* de Cicéron, et son *Traité des Devoirs ?*
GROTIUS.

[1] Les matériaux que GROTIUS a mis en œuvre étaient, depuis longtemps, entre les mains de tout le monde. Loin qu'il s'approprie vaniteusement ce qu'il emprunte, on lui a reproché ce luxe de citations grecques et latines, répandues avec tant de profusion dans son texte. C'est le tribut qu'il paie au goût d'un siècle érudit. Mais une chose appartient en propre à GROTIUS, c'est l'art avec lequel il cite tour à tour des théologiens et des philosophes, des historiens et des orateurs, des jurisconsultes et des poëtes, jetant ainsi sur les sujets les plus arides de la science un intérêt qui vous attire et vous captive. Voir CAUCHY, *le Dr. marit. internat.*, t. II, p. 39. — « L'esprit de GROTIUS, dit sir JAMES MACKINTOSH, n'était pas d'une trempe stupide et servile au point de citer les opinions des poëtes et des orateurs, des historiens et des philosophes, comme celles de juges dont la décision est sans appel. Il les cite, ainsi qu'il nous le dit lui-même, comme des témoins dont la déposition concordante, corroborée et confirmée par leur dissentiment sur presque tous les autres points, est une preuve concluante de l'unanimité du genre humain sur les grandes règles du devoir et sur les principes fondamentaux de la morale. En pareille matière, les poëtes et les orateurs sont, de tous les témoins, les moins reprochables, car ils s'adressent aux sentiments de tous et aux sympathies de l'humanité ; ils ne sont ni influencés par les systèmes, ni pervertis par les sophismes ; ils ne peuvent parvenir à aucune de leurs fins, ils ne peuvent ni plaire, ni persuader s'ils s'appuient sur des sentiments moraux en désaccord avec ceux de leurs lecteurs. Aucun système de philosophie morale ne peut d'une manière certaine faire dévier les grands sentiments de la nature humaine, et le jugement qui en dérive dans tous les temps et dans tous les lieux. Mais où ces sentiments et ce jugement ont-ils été exprimés et conservés ? Dans ces mêmes écrits qu'on reproche à GROTIUS d'avoir cités. Les usages et les lois des nations, les événements de l'histoire, les opinions des philosophes, les sentiments des orateurs et des poëtes, aussi bien que l'observation de la vie commune,

qui nous occupent, ne peut être autre qu'une juste conséquence procédant des principes de la nature, ou qu'un consentement commun. La première nous découvre le droit de la nature, le second le droit des gens. La différence qui existe entre l'un et l'autre doit être discernée non d'après les termes mêmes, — car les auteurs confondent les mots de droit naturel et de droit des gens, — mais d'après la qualité de la matière. Quand on voit, en effet, qu'une chose ne peut être déduite de principes certains par un raisonnement juste, et que cependant elle paraît être observée en tous lieux, il suit de là qu'elle doit prendre son origine dans la volonté libre des hommes[1].

sont en réalité les matériaux dont se forme la science de la morale; et ceux qui les négligent seront justement accusés de tenter en vain de faire de la philosophie, sans avoir égard aux faits et à l'expérience, seuls fondements de toute vraie philosophie. » (*Discours sur l'Étude du Droit de la nature et des gens*, traduit par M. PRADIER-FODÉRÉ, 3e volume de l'ouvrage de VATTEL, édit. GUILLAUMIN, p. 359 et suiv.) P. P. F.

[1] Selon GROTIUS, le *droit des gens* diffère du *droit naturel* en ce que celui-ci n'a pas la même origine que l'autre, et qu'ils ne sont pas également obligatoires, puisque le *droit des gens* n'est obligatoire *qu'en vertu du consentement général des nations*, tandis que le *droit naturel l'est toujours*. Tous les raisonnements de GROTIUS reposent donc sur la distinction qu'il fait entre le *droit des gens naturel*, et le *droit des gens positif* ou *volontaire*. Il fait dériver le premier élément du droit des gens (*le naturel*), de la supposition d'une société où les hommes vivent ensemble dans ce que l'on a appelé l'état de nature; cette société naturelle n'a d'autre supérieur que Dieu, d'autre droit que la loi divine gravée dans le cœur de l'homme et annoncée par la voix de la conscience. Les nations vivant entre elles dans un pareil état d'indépendance mutuelle, doivent nécessairement être régies par cette même loi. Pour démontrer l'exactitude de sa définition un peu obscure du droit naturel, GROTIUS fait preuve d'une vaste érudition.

Il nous apprend lui-même toutes les sources où il a puisé. Quant au droit des gens *positif* ou *volontaire*, il lui donne pour base le consentement de toutes les nations, ou de la plupart d'entre elles, à observer certaines règles de conduite dans leurs relations réciproques. Il s'attache ensuite à démontrer l'existence de ces règles, en invoquant les mêmes

XLI. — Aussi me suis-je toujours particulièrement appliqué à séparer ces deux droits non moins l'un de l'autre que du droit civil ; bien plus, dans le droit des gens, j'ai distingué entre ce qui est vraiment et à tous égards de l'essence de ce droit, et ce qui ne produit seulement qu'un effet extérieur à l'instar de ce droit primitif : la défense, par exemple, de résister par la force, ou même le devoir de se défendre en quelque lieu que ce soit par la force publique, en vue d'un avantage quelconque ou pour éviter de graves inconvénients. On verra dans le corps même de cet ouvrage combien cette observation est nécessaire pour beaucoup de choses. Nous n'avons pas séparé avec moins de soins ce qui est de droit strictement et proprement dit, d'où naît l'obligation de restituer, et ce qui est dit être de droit, parce que, agir autrement, c'est heurter quelque autre principe de la droite raison. Nous avons déjà dit, et plus haut, quelque chose sur cette distinction[1].

XLII. — Parmi les philosophes, Aristote occupe à juste titre le premier rang, que vous considériez l'ordre qu'il donne aux matières, ou la finesse de ses distinctions, ou le poids de ses raisons. Plût à Dieu que cette

autorités que pour sa définition du droit naturel. Voir *infrà*, liv. I, chap. I, § 10. — Voir WHEATON, *Éléments du Dr. internat.*, 3e édit., t. I, p. 3 et suiv. ; ID., *Histoire des progrès du Dr. des gens*, t. I, p. 60 et suiv. P. P. F.

[1] M. LAFERRIÈRE caractérise ainsi l'œuvre de GROTIUS : « En créant le droit des gens, il l'a distingué du droit naturel pur, et il a établi qu'il était formé non-seulement par les principes du *droit naturel*, mais aussi par le *consentement général des nations*, lequel est constaté par leurs usages. Le droit international était ainsi, dès son origine, enlevé au danger des abstractions ou des vagues généralités. L'idée et le fait marchaient d'accord, et le droit prenait de suite le caractère d'un droit naturel et positif. C'était faire à une branche nouvelle de la science du droit une grande et belle application de la jurisprudence romaine, qui associait toujours la théorie à la pratique. » (*Cours de droit public et administratif*, 5e édit., 1860, t. I, p. 299.) P. P. F.

supériorité ne se fût pas tournée depuis quelques siècles en tyrannie, au point que la vérité à laquelle Aristote a fidèlement consacré ses soins, ne trouve pas de plus grand oppresseur que dans le nom d'Aristote lui-même. Pour moi, j'imite ici et ailleurs la liberté des anciens chrétiens, qui n'avaient juré d'après la secte d'aucuns philosophes, non pas qu'ils fussent de l'avis de ceux qui disaient que rien ne peut tomber sous la connaissance de l'homme, — ce qui est le comble de la folie ; — mais parce qu'ils pensaient qu'il n'existait aucune école qui ait contemplé la vérité tout entière, aucune qui n'ait aperçu quelque côté de la vérité. Aussi croyaient-ils que réunir en un ensemble les vérités éparses chez chaque philosophe et disséminées au sein des écoles, ce n'était faire rien d'autre que fonder un enseignement vraiment chrétien (*).

XLIII. — Entre autres choses — pour dire en passant

(*) Ces mots sont de LACTANCE, *Instit. div.*, lib. VII, cap. VII. — JUSTIN (*Apolog.* I) s'exprime ainsi : « Ce n'est pas que les dogmes de Platon soient tout à fait différents de ceux de Jésus-Christ, mais ils ne sont pas semblables à tous égards ; non plus que ceux des autres philosophes, comme des stoïciens, ou des poëtes et des historiens. Car chacun d'eux, à la faveur de la raison naturelle à tous les hommes, a vu en partie ce qui lui est conforme, et a bien dit jusque-là. » TERTULLIEN dit souvent : « *Notre* Sénèque » ; mais il remarque aussi qu'il n'y a que JÉSUS-CHRIST qui ait pu donner un corps complet de vérités spirituelles. AUGUSTIN déclare que les règles des mœurs que Cicéron et les autres philosophes ont recommandées; sont les mêmes qu'on enseigne dans les églises qui s'élèvent sur tout l'univers (Epist. 202). Voyez ce que dit le même AUGUSTIN sur les Platoniciens, qu'il affirme être chrétiens, à peu de chose près (Epist. 56 ; *sur la vraie Religion*, cap. III, *et Livre des Confessions*, VII, cap. IX, et liv. VIII, cap. II (*a*).

GROTIUS.

(*a*) Il a été soutenu devant la Faculté des lettres de Dijon, et publié à Paris, en 1854, une thèse remarquable de M. H. BARREAU, sur cette question : *quæ vis fuerit christianæ doctrinæ apud Senecam, Persium, et nonnullos hujus-ce ætatis stoïcos*. On pourra la consulter avec fruit pour les questions agitées dans ce § et dans la note de GROTIUS. P. P. F.

ceci qui n'est pas étranger à notre sujet, — ce n'est pas sans raison que quelques platoniciens et anciens chrétiens (*) paraissent s'être éloignés d'Aristote, sur le point où ce philosophe a placé la nature même de la vertu dans un juste milieu des passions et des actions[1]. Ce principe une fois posé l'a conduit à ne faire qu'une seule vertu de deux vertus distinctes, telles que la libéralité et l'économie[2]; à opposer à la véracité des extrêmes entre

(*) C'est de quoi LACTANCE traite au long (*Instit. div.*, lib. VI, cap. XV, XVI, XVII). CASSIODORE ajoute : « *non affectibus moveri, sed secundum eos moveri, utile vel noxium.* » GROTIUS.

[1] Pour comprendre ce paragraphe et le suivant, il faut se rappeler la « *doctrine du juste milieu,* » qu'a développée ARISTOTE. La vertu est représentée par ce philosophe comme une ligne où elle est le point central, et aux extrémités de laquelle se trouvent deux vices, deux excès contraires. La vertu résulte de l'équilibre entre les deux points extrêmes ; ainsi le courage consiste à s'exposer à certains périls, et à en fuir d'autres ; mais braver sans discernement et sans choix tous les dangers, c'est de la témérité, de même que se soustraire à tous, quelque soit le motif d'une conduite opposée, c'est la lâcheté qui ne sait rien supporter et a peur de tout : le courage est donc placé entre la témérité et la lâcheté. Il en est de même de nos autres vertus. Par exemple, la tempérance est placée entre la débauche et l'abstinence complète, la grandeur d'âme entre l'insolence et la bassesse, la libéralité entre la prodigalité et l'avarice, et ainsi de suite. ARISTOTE prend soin de signaler cependant de nombreuses exceptions à cette doctrine. « Toute passion, toute action, dit-il, n'est pas susceptible du juste milieu. » Il reconnaît aussi que tel ou tel acte, du moment qu'on le nomme, entraîne avec lui l'idée de crime ou de faute, et qu'il serait impossible de le ramener graduellement à un milieu où il serait la vertu. Il ne fait donc pas de cette théorie une règle générale, comme on le lui a reproché à tort, tout au moins a-t-il eu en vue de donner par là quelques règles de pratique usuelle, en prêchant la modération qui est, en effet, à rechercher le plus communément dans la vie. Voir PEZZANI, *Principes supérieurs de la morale*, etc., t. I, p. 275. P. P. F.

[2] GROTIUS considère la *libéralité* et *l'économie* comme constituant *deux* vertus distinctes. Son annotateur GRONOVIUS est d'un avis contraire. Il pense que *l'économie* est une partie, un élément de la *libéralité*, et que celui-là seul est libéral, qui ne donne pas au delà de ce que permet *l'économie*. BARBEYRAC revient à l'idée de GROTIUS, et termine ainsi sa

lesquels il n'y a pas une égale contrariété, tels que la jactance et la dissimulation; et à imposer la qualification de vices à certaines choses qui, ou n'existent pas, ou ne sont pas des vices par elles-mêmes, telles que le mépris des plaisirs et des honneurs, et l'impuissance à s'irriter contre les hommes.

XLIV. — La fausseté de ce principe posé d'une manière générale, ressort même de l'exemple de la justice, car ne pouvant trouver le trop et le trop peu, qui sont l'opposé de cette vertu, dans les passions et dans les actions qui en sont la conséquence, il les a cherchés l'un et l'autre dans les choses mêmes à l'occasion desquelles la justice s'exerce : ce qui, d'abord, est sauter d'un genre à l'autre, défaut qu'Aristote blâme lui-même avec raison dans autrui. En second lieu, accepter moins que ce qui vous appartient, cela peut à la vérité constituer par accident un fait blâmable, en ce que d'après les circonstances on est redevable envers soi-même et envers les siens; mais certainement cela ne peut être contraire à la justice, qui consiste toute dans l'abstention du bien d'autrui. Il s'abuse de même quand il ne veut pas qu'un adultère commis dans un moment de passion, qu'un meurtre inspiré par la colère soient proprement une injustice, tandis que cependant l'injustice n'a pas d'autre caractère que d'être une usurpation du bien des autres; et peu importe qu'elle provienne de l'avarice, de la sensualité, de la colère, d'une compassion imprudente ou d'un désir effréné de s'élever, sources habituelles des

longue note : « Notre auteur a raison de dire qu'Aristote a été obligé de réduire à une seule vertu les deux dont il s'agit, afin de trouver deux vices opposés, l'un dans le défaut, l'autre dans l'excès ; car *l'avarice* est bien opposée à la *libéralité*, ainsi appelée selon les idées communes ; mais la *prodigalité*, bien loin d'être contraire par elle-même à la *libéralité*, est un vice qui a quelque rapport avec cette vertu, qui peut disposer à l'exercer, et qui, du moins, n'est pas incompatible avec elle..... P. P. F.

injustices les plus grandes. Mais mépriser tous ces aiguillons quels qu'ils soient, dans la seule vue de ne pas porter atteinte à la société humaine, c'est là le propre de la justice.

XLV. — Pour revenir au point d'où j'étais parti, il est vrai qu'il arrive à quelques vertus de procurer un tempérament dans les passions, mais ce n'est point parce que tel est le caractère propre et perpétuel de toute vertu ; c'est parce que la droite raison, que la vertu suit partout, nous prescrit dans certains cas d'observer une mesure, et nous incite dans certains autres à nous porter aussi loin qu'il est possible. Nous ne pouvons, en effet, trop servir Dieu ; la superstition ne pèche pas en ce qu'elle le sert trop, mais en ce qu'elle le sert mal ; nous ne pouvons trop désirer les biens, ni trop redouter les maux éternels, ni trop haïr le péché. C'est donc avec vérité qu'Aulu-Gelle a dit qu'il y a certaines choses dont l'étendue n'est bornée par aucunes limites, et qui plus elles sont grandes et amples, plus aussi elles sont excellentes. Lactance, après avoir beaucoup disserté sur les passions, dit que « la règle de la sagesse consiste non pas à modérer les passions elles-mêmes, mais à agir sur les causes qui les produisent, puisqu'elles sont excitées par les objets extérieurs ; et que ce n'est pas principalement les mouvements des passions qu'il faut réprimer, car ils peuvent être faibles dans le plus grand crime, et violents sans porter à rien de criminel. » Notre intention est de faire grand cas d'Aristote, mais avec cette liberté qu'il s'est permise lui-même envers ses maîtres, par amour de la vérité.

XLVI. — Les histoires ont une double utilité qui convient à notre sujet : elles fournissent des exemples et des appréciations. Les exemples ont d'autant plus d'autorité qu'ils sont tirés des meilleurs temps et des meilleurs peuples ; aussi avons-nous préféré aux autres les

anciens exemples grecs et romains. Les appréciations ne doivent pas être dédaignées, surtout lorsqu'elles s'accordent entre elles; car le droit naturel, ainsi que nous l'avons dit, se prouve en quelque sorte par là, et pour le droit des gens il n'y a pas d'autre moyen de l'établir.

XLVII. — Les pensées des poëtes et des orateurs n'ont pas autant de poids; et nous en faisons souvent usage non pas tant pour appuyer sur elles nos paroles, que pour qu'il résulte des citations de ces auteurs quelque ornement au profit de ce que nous avons voulu dire.

XLVIII. — Je me sers souvent de l'autorité des livres que les hommes inspirés par Dieu ont soit écrits, soit approuvés, mais en distinguant entre la loi ancienne et la loi nouvelle. Il y a des philosophes qui soutiennent que la loi ancienne est le droit même de nature; c'est indubitablement une opinion erronée. Beaucoup de règles de cette loi viennent, en effet, de la volonté libre de Dieu, qui n'est jamais en opposition avec le vrai droit de la nature, et dans ce sens on en peut raisonner comme de principes tirés de la nature même, pourvu que nous distinguions avec soin le droit de Dieu, qu'il exerce quelquefois par le ministère des hommes, et les droits des hommes, les uns par rapport aux autres. Nous avons donc évité, autant que nous l'avons pu, et cette erreur, et une autre qui lui est opposée, suivant laquelle, depuis les temps de la nouvelle alliance, l'alliance ancienne ne serait plus d'aucun usage. Nous pensons le contraire, tant pour les raisons que nous avons déjà dites, que parce que telle est la nature de la nouvelle alliance, qu'elle ordonne touchant les vertus regardant les mœurs les mêmes choses ou de plus parfaites que l'ancienne; et c'est ainsi que nous voyons que les anciens écrivains chrétiens se sont servis des témoignages de l'Ancien Testament.

XLIX. — Les écrivains hébreux, ceux surtout qui ont

ıitement connu la langue et les mœurs de leur na-
ne contribuent pas médiocrement à nous faire
ırendre la pensée des livres qui se rapportent à
ienne alliance.

— Je me sers du Nouveau Testament pour ensei-
— ce qui ne peut être appris ailleurs — ce qui est
ıis aux chrétiens; et cela même, contrairement à
ıe font la plupart, je l'ai distingué du droit de la
re, ayant la certitude qu'une loi si sainte nous im-
une pureté supérieure à celle que le droit naturel,
it à lui-même, exige de nous[1]. Je n'ai cependant pas
de noter les choses qui nous sont recommandées
ıt qu'elles ne nous sont prescrites, afin que nous
ons que s'écarter de ce qui est prescrit, c'est se
re coupable et s'exposer à une peine; que tendre à
ırfection, c'est l'effet d'un généreux dessein, qui ne
juera pas de recevoir sa récompense[2].

. — Les canons synodaux qui sont conformes à la
sont des raisonnements tirés des principes géné-
de la loi divine, accommodés aux cas qui se pré-

ROTIUS n'a pas craint, on le voit, de se séparer hautement de ceux
ınt précédé, en distinguant le droit des gens de l'Évangile, de celui
nature, et en affirmant que la justice des peuples chrétiens doit être
arfaite et plus sainte que ne l'a été celle des peuples auxquels
ıait cette divine lumière. Il n'est presque pas une règle du droit
if de la guerre, à côté de laquelle GROTIUS n'ait placé, pour en li-
l'application, un tempérament du droit humanitaire ou chrétien
HY, *Le Dr. marit. internat.*, II, p. 467). P. P. F.

ROTIUS faisait profession de ne jurer sur la parole d'aucun homme,
Aristote ou Platon; mais, loin de faire abstraction du dogme chré-
n développant sa théorie du droit des gens, c'est dans la loi de cha-
romulguée par l'Évangile qu'il a marqué la source principale des
issements apportés aux droits de la guerre. Il revient sans cesse
tte pensée que les chrétiens sont tenus à un accomplissement plus
it de la loi primitive, et il n'a garde de se priver des preuves qu'il
ıuve dans les théologiens et dans les Pères (CAUCHY, *le Droit marit.
ıat., t. II, p. 51)*. P. P. F.

sentent. Ils indiquent aussi ce que la loi de Dieu prescrit, ou exhortent à ce que Dieu conseille. C'est là vraiment la mission de l'Église chrétienne, d'enseigner ce qu'elle a appris de Dieu et de le transmettre de la manière qu'elle l'a reçu. Les mœurs suivies ou approuvées par les anciens chrétiens et ceux qui remplissaient la mesure d'un si grand nom [1], ont à bon droit la même force que les canons. L'autorité appartient en second lieu à ces hommes qui, chacun en son temps, ont été renommés parmi les chrétiens pour leur piété et leur science, et n'ont jamais été remarqués pour une erreur grave quelconque; car les choses qu'ils affirment avec une grande assurance et comme si elles étaient démontrées, ne doivent pas avoir une importance médiocre pour l'interprétation des passages qui paraissent obscurs dans les textes sacrés. Leur autorité est même d'autant plus grande qu'ils sont plus nombreux à être d'accord sur le même point, et qu'ils se rapprochent plus des temps de la pureté première, alors que ni le désir de dominer, ni aucune cabale n'avaient pu corrompre la vérité primitive.

LII. — Les scolastiques [2] qui leur succédèrent montrent souvent l'étendue de leur intelligence; mais ils tombèrent au milieu de siècles malheureux et ignorants des arts libéraux, ce qui fait qu'on doit d'autant moins s'étonner si parmi beaucoup de choses dignes d'éloges, il s'en trouve quelques-unes sur lesquelles ils ont besoin d'indulgence. Toutefois quand ils s'accordent sur ce qui regarde la morale, ils se trompent rarement, étant, en effet, très-perspicaces pour apercevoir ce qui peut être repris dans les écrits des autres. Et cependant dans cette ardeur même à défendre des opinions contraires, ils

[1] Ceux qui se sont rendus dignes du titre de chrétiens. (GRONOVIUS.)

[2] Les disciples de *Pierre Lombard.* (GRONOVIUS.)

offrent un louable exemple de modération, luttant entre eux avec des arguments et non — ainsi que la coutume a commencé récemment à s'introduire pour le déshonneur des lettres — avec des injures, fruit honteux d'un esprit impuissant à se contraindre.

LIII. — Il y a trois classes de jurisconsultes qui ont fait profession de la science du droit romain. La première se compose de ceux dont les travaux sont mis en évidence dans les Pandectes, les Codes de Théodose et de Justinien et dans les Novelles. La seconde comprend ceux qui succédèrent à Irnérius, Accurse, Bartole[1] et

[1] IRNÉRIUS, ACCURSE, BARTOLE. — Le XIe siècle vit s'opérer une grande et heureuse révolution dans le droit. La jurisprudence romaine y brilla d'un éclat nouveau. C'est IRNÉRIUS qui ouvrit la série des interprètes modernes du droit romain ; il fonda la célèbre école de Bologne, à laquelle une foule de jeunes gens de toutes les contrées de l'Europe vinrent puiser la science du droit romain, pour rapporter ensuite dans leur patrie les doctrines de cette législation. Le plus illustre des jurisconsultes de Bologne, depuis IRNÉRIUS, fut ACCURSE, qui fit un choix des meilleures *gloses* de tous ses prédécesseurs, et en composa la *glose ordinaire*, recueil de notes formant un commentaire complet et non interrompu de tout le corps de droit. C'était l'usage de tous les jurisconsultes de cette période, de rédiger en *notes* ou *gloses* leurs travaux sur les textes du droit, et de cette habitude leur est venu le nom de *glossateurs*. Ces notes étaient de deux sortes, et se nommaient *interlinéaires* ou *marginales*, selon la place qu'elles occupaient relativement au texte. C'est avec ACCURSE que finit la période des glossateurs, qui comprit ainsi les XIe, XIIe et XIIIe siècles. La *glose ordinaire* rendit, en effet, inutiles pour l'avenir, les travaux de ce genre ; elle acquit une autorité presque exclusive dans les écoles et dans les tribunaux, comme présentant le résultat des travaux de tous les docteurs les plus célèbres. ACCURSE et ses successeurs avaient dédaigné l'élégance et la simplicité du langage, dont Irnérius se plaisait à orner la jurisprudence, et ils n'avaient pas craint de revêtir la science d'un style presque barbare. Cette manière d'écrire et d'enseigner fut suivie par Odefroy, Vivianus Tuscus, etc. ; mais le plus illustre des jurisconsultes du XIVe siècle fut, sans contredit, Bartole (*Bartolus de Saxoferrato*). C'est lui qui renversa l'autorité et la méthode des glossateurs ; il écrivit des *traités* suivis, et, le premier, introduisit dans la jurisprudence la *dialectique, mise en honneur* par les Arabes, d'après la

tant d'autres noms qui ont longtemps régné dans le barreau. La troisième embrasse ceux qui unissent les belles-lettres à l'étude des lois[1]. J'accorde beaucoup aux premiers, car ils fournissent fréquemment d'excellentes raisons pour démontrer ce qui est du droit naturel, et donnent souvent l'autorité de leur suffrage à ce droit aussi bien qu'au droit des gens; non sans cependant qu'eux-mêmes, comme les autres, ils confondent plus d'une fois ces deux mots. Bien plus, ils appellent souvent droit des gens le droit qui ne se pratique qu'entre quelques peuples, et qui a été observé par ces nations non pas comme en vertu d'un accord mutuel, mais par l'imitation les unes des autres ou par l'effet du hasard. Quant aux règles qui appartiennent vraiment au droit des gens, ils les traitent souvent pêle-mêle et indistinctement avec celles qui sont du droit romain, ainsi que cela ressort du titre des prisonniers de guerre et du

philosophie d'Aristote. Mais son habitude de décider toujours les questions proposées par des divisions et des distinctions, lui a mérité le reproche que BACH lui a fait d'être l'inventeur de la chicane du barreau. Voir l'*Introduction historique au Droit romain*, de M. CH. GIRAUD, p. 456 et suiv. Sur les *glossateurs*, voir le troisième volume de *l'Histoire du Droit romain au moyen âge*, par M. DE SAVIGNY; *l'Essai sur l'histoire du Droit français*, par LAFERRIÈRE, t. I, p. 409, de l'édition Guillaumin, et *l'Introduction générale à l'histoire du Droit*, par E. LERMINIER, p. 28 et suiv. P. P. F.

[1] GROTIUS fait ici allusion à POLITIEN, ALCIAT, CUJAS, etc. Le célèbre Ange Politien eut la gloire de faire sortir la jurisprudence de la barbarie dans laquelle l'avaient plongée les élèves de Bartole, et de rendre plus attrayante l'étude de cette science par son union avec l'étude des belles lettres et de l'histoire Les sectateurs de la scolastique désignèrent les partisans des belles-lettres sous le nom d'*humanistes* ou de *nominaux*, se donnant à eux-mêmes celui de *réalistes*, pour indiquer qu'ils s'occupaient des choses, tandis que leurs adversaires s'arrêtaient aux mots. Enfin la scolastique fut vaincue par Alciat; on adopta une méthode plus rationnelle; on s'aida de l'étude des antiquités romaines; on rechercha avec avidité, on restitua avec patience les sources du droit antique et les restes du droit bysantin. (CH. GIRAUD, *libr. cit.*, p. 461.) P. P. F.

ostliminie[1]. Nous nous sommes donc appliqués
es choses fussent distinguées les unes d'avec

se montre sévère pour les jurisconsultes de Rome. Il est de
expressions de : *droit naturel, droit des gens, droit civil,*
ns les textes du droit romain, ne répondent nullement à la
qui leur est assignée dans le vocabulaire de la science mō-
ssification donnée par ULPIEN, en *droit naturel* ou commun
es animés, en *droit des gens* ou commun à tous les hommes,
vil ou exclusivement propre aux seuls citoyens, était toute
(ULP., lib. I, *Institutionum, Dig. Loi I*, § 3, *de Justit. et*
l'avait empruntée à la philosophie stoïcienne, qui envisa-
e sous trois points de vue : comme animal, comme être libre
comme citoyen. Les commentateurs ont épuisé les traits
ue contre cette division, qui n'a d'ailleurs point été repro-
autres jurisconsultes, dont les deux derniers termes ont
ans la réalité de la vie sociale, et que les compilateurs
de Justinien ont retracée par inadvertance. Sur l'influence
e stoïcisme sur le Droit romain, voir les auteurs cités par
AUD dans son *Introduction historique au Droit romain,*
., et le chapitre qu'il consacre à cette question, *libr. cit.,*
iv. ; voir aussi un mémoire de M. LAFERRIÈRE, dans le
ravaux de l'Académie des sciences morales et politiques,
LII, p. 5 ; LVI, p. 374.— Pour les jurisconsultes romains,
gens (*jus gentium,* et non *jus inter gentes*), était le droit
mun à tous les hommes, quels qu'ils fussent ; le *droit civil*
celui qui était commun aux seuls citoyens. Le *droit des gens*
de l'être humain ; les jurisconsultes le considéraient comme
la nature raisonnable des hommes et des relations com-
ont entre eux ; c'était ce que la science moderne désigne par
m de *droit naturel*. Quant au *droit civil*, c'était la collec-
s émanées de la volonté du peuple, qui l'avait créé spéciale-
s membres, à l'exclusion des étrangers. Il ne faut donc pas
cception que les Romains donnaient au *droit civil* avec celle
donnons de nos jours, où, ignorant la valeur du mot ci-
ntendons par *droit civil* le droit privé, celui des particu-
RTOLAN, *Explication historique des Instituts*, t. I de l'édit.
141 ; DUCAURROY, *Institutes de Justinien expliquées*, t. I,
).
it dans le paragraphe qui nous occupe, trois reproches aux
s *romains. Il les accuse d'avoir confondu* parfois le droit

LIV. — La seconde classe, indifférente pour le droit divin et pour l'histoire ancienne, a voulu résoudre toutes les controverses des rois et des peuples d'après les lois romaines, en y joignant quelquefois le droit canonique. Mais pour eux aussi le malheur de leur temps a souvent

de la nature avec le droit des gens ; mais les *prudents* n'avaient pas sur le *droit des gens* la notion que s'en est formée Grotius; ils désignaient indifféremment par ce mot, ou par celui de droit naturel, le droit de l'humanité. Quant au droit international (*inter gentes*), il ne pouvait être connu d'un peuple qui ne s'est élevé que sur les ruines des autres nations ; et s'il existait toutefois à Rome, il ne consistait qu'en un petit nombre de règles générales pour déclarer et faire la guerre, pour former et observer des traités d'alliance, pour envoyer et recevoir des ambassadeurs.

Suivant Grotius les jurisconsultes romains auraient désigné par le mot : *droit des gens*, un droit qui ne se pratiquait *qu'entre quelques peuples ;* mais on sait quel fut le caractère de ce *jus gentium* dans la jurisprudence romaine. Les citoyens de Rome, et surtout de la république naissante, se séparaient totalement des peuples voisins ; s'ils avaient des relations entre eux, ce n'était que sur le champ de bataille. Leur droit privé était tout droit civil, aucune partie ne s'appliquait aux étrangers. Mais lorsque les habitants du Latium, puis ceux de l'Italie, furent vaincus et rattachés à Rome en qualité de *peregrini*, il fallut bien leur accorder quelques droits. Alors fut créé à Rome le prêteur des étrangers (*prætor peregrinus*), chargé de leur rendre la justice ; alors le droit des gens commença à se mêler au droit civil ; les prêteurs continuèrent de plus en plus à y avoir égard, les jurisconsultes le firent entrer pour beaucoup dans leurs écrits ; et le droit privé des Romains se trouva composé de préceptes du droit des gens et de préceptes du droit civil : les premiers, applicables à tous les hommes, les seconds aux seuls citoyens. M. Ortolan fait d'ailleurs remarquer que lorsqu'on raisonne par rapport à un seul peuple, le caractère d'une loi du droit des gens chez ce peuple, n'est pas d'être reconnue par tous les hommes, c'est d'être applicable à tous les hommes. Les lois des Romains sur la vente étaient du droit des gens, parce qu'elles pouvaient être invoquées à Rome par tous, étrangers ou citoyens ; et cependant il était possible que les peuples étrangers aux Romains n'eussent pas les mêmes lois sur les mêmes objets. De même le caractère des lois civiles n'était pas d'être adoptées par un seul peuple, mais d'être applicables aux seuls membres du peuple. Les lois sur les tutelles étaient du droit civil, parce qu'elles étaient applicables aux seuls citoyens ; néanmoins il eût pu se faire qu'un peuple voisin les adoptât aussi (*Expli-*

un obstacle, qui les a empêchés de comprendre sainement ces lois, quoiqu'ils fussent d'ailleurs assez soigneux de sonder la nature du juste et de l'honnête; d'où résulte que fréquemment ils sont d'excellents promoteurs de lois à faire, lors même qu'ils ne sont que de mauvais interprètes de la loi existante[1]. Mais on doit les écouter surtout lorsqu'ils rendent témoignage à

sation historique des Intituts de Justinien, 1er vol. de l'édit. de 1851, p. 141 et suiv.).

Grotius fait enfin observer que les règles appartenant vraiment au droit des gens, se trouvent traitées pêle-mêle avec celles qui sont du droit romain; mais on sait que la distinction du droit public en *droit public externe* et *droit public interne*, n'était point une distinction romaine.

P. P. F.

[1] Ce paragraphe inspire à M. Cauchy les réflexions suivantes : « La réforme en brisant l'unité de foi, a pu faire oublier quelque part ce que la puissante intervention morale de la papauté a produit si longtemps de fruits salutaires; mais le concert européen qui la remplace aujourd'hui n'est-il pas, en grande partie, son ouvrage? Reportons-nous par la pensée à cette époque où les liens sociaux n'étaient encore formés nulle part... Quel contraste devait offrir avec cet état de morcellement et d'anarchie le grand spectacle de l'unité catholique, qui tantôt rassemblait de tous les points de l'Europe des évêques convoqués en concile pour traiter des questions de morale, de discipline ou de foi; tantôt s'exprimait par l'organe du pontife de Rome... qui continuait l'autorité des conciles même en leur absence. Il était impossible que cette autorité, à qui appartenait, par sa mission, le règlement des cas de conscience dans le for intérieur, à qui étaient échus, par la force des circonstances et par le privilége du savoir, le dépôt et l'interprétation du droit civil des Romains, ne fût pas aussi quelquefois appelée à se prononcer sur ces questions de « justice externe » et d'humanité qui forment la base première du droit des gens. C'est ainsi que les décisions des conciles et les décrétales des papes ont pu fournir, dans l'origine, quelques éléments à la science diplomatique, et qu'avant les jurisconsultes du droit international, ont paru les canonistes, dont Grotius suspecte l'érudition lorsqu'il s'agit d'expliquer des textes d'Ulpien ou de Gaïus, mais dont il proclame la droiture et l'équité, lorsqu'il s'agit de suivre les lumières de la saine raison et d'appliquer les préceptes de l'Évangile, les tenant quelquefois pour mauvais interprètes du passé, mais en même temps pour bons législateurs de l'avenir. » (*Le Droit maritime international*, t. I, p. 226, 227.) P. P. F.

anciens exemples grecs et romains. Les appréciations ne doivent pas être dédaignées, surtout lorsqu'elles s'accordent entre elles; car le droit naturel, ainsi que nous l'avons dit, se prouve en quelque sorte par là, et pour le droit des gens il n'y a pas d'autre moyen de l'établir.

XLVII. — Les pensées des poëtes et des orateurs n'ont pas autant de poids; et nous en faisons souvent usage non pas tant pour appuyer sur elles nos paroles, que pour qu'il résulte des citations de ces auteurs quelque ornement au profit de ce que nous avons voulu dire.

XLVIII. — Je me sers souvent de l'autorité des livres que les hommes inspirés par Dieu ont soit écrits, soit approuvés, mais en distinguant entre la loi ancienne et la loi nouvelle. Il y a des philosophes qui soutiennent que la loi ancienne est le droit même de nature; c'est indubitablement une opinion erronée. Beaucoup de règles de cette loi viennent, en effet, de la volonté libre de Dieu, qui n'est jamais en opposition avec le vrai droit de la nature, et dans ce sens on en peut raisonner comme de principes tirés de la nature même, pourvu que nous distinguions avec soin le droit de Dieu, qu'il exerce quelquefois par le ministère des hommes, et les droits des hommes, les uns par rapport aux autres. Nous avons donc évité, autant que nous l'avons pu, et cette erreur, et une autre qui lui est opposée, suivant laquelle, depuis les temps de la nouvelle alliance, l'alliance ancienne ne serait plus d'aucun usage. Nous pensons le contraire, tant pour les raisons que nous avons déjà dites, que parce que telle est la nature de la nouvelle alliance, qu'elle ordonne touchant les vertus regardant les mœurs les mêmes choses ou de plus parfaites que l'ancienne; et c'est ainsi que nous voyons que les anciens écrivains chrétiens se sont servis des témoignages de l'Ancien Testament.

XLIX. — Les écrivains hébreux, ceux surtout qui ont

parfaitement connu la langue et les mœurs de leur nation, ne contribuent pas médiocrement à nous faire comprendre la pensée des livres qui se rapportent à l'ancienne alliance.

L. — Je me sers du Nouveau Testament pour enseigner — ce qui ne peut être appris ailleurs — ce qui est permis aux chrétiens; et cela même, contrairement à ce que font la plupart, je l'ai distingué du droit de la nature, ayant la certitude qu'une loi si sainte nous impose une pureté supérieure à celle que le droit naturel, réduit à lui-même, exige de nous[1]. Je n'ai cependant pas omis de noter les choses qui nous sont recommandées plutôt qu'elles ne nous sont prescrites, afin que nous sachions que s'écarter de ce qui est prescrit, c'est se rendre coupable et s'exposer à une peine; que tendre à la perfection, c'est l'effet d'un généreux dessein, qui ne manquera pas de recevoir sa récompense[2].

LI. — Les canons synodaux qui sont conformes à la règle sont des raisonnements tirés des principes généraux de la loi divine, accommodés aux cas qui se pré-

[1] GROTIUS n'a pas craint, on le voit, de se séparer hautement de ceux qui l'ont précédé, en distinguant le droit des gens de l'Évangile, de celui de la nature, et en affirmant que la justice des peuples chrétiens doit être plus parfaite et plus sainte que ne l'a été celle des peuples auxquels manquait cette divine lumière. Il n'est presque pas une règle du droit primitif de la guerre, à côté de laquelle GROTIUS n'ait placé, pour en limiter l'application, un tempérament du droit humanitaire ou chrétien (CAUCHY, *Le Dr. marit. internat.*, II, p. 467). P. P. F.

[2] GROTIUS faisait profession de ne jurer sur la parole d'aucun homme, fût-il Aristote ou Platon; mais, loin de faire abstraction du dogme chrétien en développant sa théorie du droit des gens, c'est dans la loi de charité promulguée par l'Évangile qu'il a marqué la source principale des adoucissements apportés aux droits de la guerre. Il revient sans cesse sur cette pensée que les chrétiens sont tenus à un accomplissement plus parfait de la loi primitive, et il n'a garde de se priver des preuves qu'il en trouve dans les théologiens et dans les Pères (CAUCHY, *le Droit marit. internat.*, t. II, p. 51). P. P. F.

sentent. Ils indiquent aussi ce que la loi de Dieu prescrit, ou exhortent à ce que Dieu conseille. C'est là vraiment la mission de l'Église chrétienne, d'enseigner ce qu'elle a appris de Dieu et de le transmettre de la manière qu'elle l'a reçu. Les mœurs suivies ou approuvées par les anciens chrétiens et ceux qui remplissaient la mesure d'un si grand nom[1], ont à bon droit la même force que les canons. L'autorité appartient en second lieu à ces hommes qui, chacun en son temps, ont été renommés parmi les chrétiens pour leur piété et leur science, et n'ont jamais été remarqués pour une erreur grave quelconque; car les choses qu'ils affirment avec une grande assurance et comme si elles étaient démontrées, ne doivent pas avoir une importance médiocre pour l'interprétation des passages qui paraissent obscurs dans les textes sacrés. Leur autorité est même d'autant plus grande qu'ils sont plus nombreux à être d'accord sur le même point, et qu'ils se rapprochent plus des temps de la pureté première, alors que ni le désir de dominer, ni aucune cabale n'avaient pu corrompre la vérité primitive.

LII. — Les scolastiques[2] qui leur succédèrent montrent souvent l'étendue de leur intelligence; mais ils tombèrent au milieu de siècles malheureux et ignorants des arts libéraux, ce qui fait qu'on doit d'autant moins s'étonner si parmi beaucoup de choses dignes d'éloges, il s'en trouve quelques-unes sur lesquelles ils ont besoin d'indulgence. Toutefois quand ils s'accordent sur ce qui regarde la morale, ils se trompent rarement, étant, en effet, très-perspicaces pour apercevoir ce qui peut être repris dans les écrits des autres. Et cependant dans cette ardeur même à défendre des opinions contraires, ils

[1] Ceux qui se sont rendus dignes du titre de chrétiens. (GRONOVIUS.)
[2] Les disciples de *Pierre Lombard.* (GRONOVIUS.)

offrent un louable exemple de modération, luttant entre eux avec des arguments et non — ainsi que la coutume a commencé récemment à s'introduire pour le déshonneur des lettres — avec des injures, fruit honteux d'un esprit impuissant à se contraindre.

LIII. — Il y a trois classes de jurisconsultes qui ont fait profession de la science du droit romain. La première se compose de ceux dont les travaux sont mis en évidence dans les Pandectes, les Codes de Théodose et de Justinien et dans les Novelles. La seconde comprend ceux qui succédèrent à Irnérius, Accurse, Bartole[1] et

[1] IRNÉRIUS, ACCURSE, BARTOLE. — Le XI[e] siècle vit s'opérer une grande et heureuse révolution dans le droit. La jurisprudence romaine y brilla d'un éclat nouveau. C'est IRNÉRIUS qui ouvrit la série des interprètes modernes du droit romain ; il fonda la célèbre école de Bologne, à laquelle une foule de jeunes gens de toutes les contrées de l'Europe vinrent puiser la science du droit romain, pour rapporter ensuite dans leur patrie les doctrines de cette législation. Le plus illustre des jurisconsultes de Bologne, depuis IRNÉRIUS, fut ACCURSE, qui fit un choix des meilleures *gloses* de tous ses prédécesseurs, et en composa la *glose ordinaire*, recueil de notes formant un commentaire complet et non interrompu de tout le corps de droit. C'était l'usage de tous les jurisconsultes de cette période, de rédiger en *notes* ou *gloses* leurs travaux sur les textes du droit, et de cette habitude leur est venu le nom de *glossateurs*. Ces notes étaient de deux sortes, et se nommaient *interlinéaires* ou *marginales*, selon la place qu'elles occupaient relativement au texte. C'est avec ACCURSE que finit la période des glossateurs, qui comprit ainsi les XI[e], XII[e] et XIII[e] siècles. La *glose ordinaire* rendit, en effet, inutiles pour l'avenir, les travaux de ce genre ; elle acquit une autorité presque exclusive dans les écoles et dans les tribunaux, comme présentant le résultat des travaux de tous les docteurs les plus célèbres. ACCURSE et ses successeurs avaient dédaigné l'élégance et la simplicité du langage, dont Irnérius se plaisait à orner la jurisprudence, et ils n'avaient pas craint de revêtir la science d'un style presque barbare. Cette manière d'écrire et d'enseigner fut suivie par Odefroy, Vivianus Tuscus, etc. ; mais le plus illustre des jurisconsultes du XIV[e] siècle fut, sans contredit, Bartole (*Bartolus de Saxoferrato*). C'est lui qui renversa l'autorité et la méthode des glossateurs ; il écrivit des *traités* suivis, et, le premier, introduisit dans la jurisprudence la dialectique, mise en honneur par les Arabes, d'après la

tant d'autres noms qui ont longtemps régné dans le barreau. La troisième embrasse ceux qui unissent les belles-lettres à l'étude des lois[1]. J'accorde beaucoup aux premiers, car ils fournissent fréquemment d'excellentes raisons pour démontrer ce qui est du droit naturel, et donnent souvent l'autorité de leur suffrage à ce droit aussi bien qu'au droit des gens; non sans cependant qu'eux-mêmes, comme les autres, ils confondent plus d'une fois ces deux mots. Bien plus, ils appellent souvent droit des gens le droit qui ne se pratique qu'entre quelques peuples, et qui a été observé par ces nations non pas comme en vertu d'un accord mutuel, mais par l'imitation les unes des autres ou par l'effet du hasard. Quant aux règles qui appartiennent vraiment au droit des gens, ils les traitent souvent pêle-mêle et indistinctement avec celles qui sont du droit romain, ainsi que cela ressort du titre des prisonniers de guerre et du

philosophie d'Aristote. Mais son habitude de décider toujours les questions proposées par des divisions et des distinctions, lui a mérité le reproche que Bach lui a fait d'être l'inventeur de la chicane du barreau. Voir l'*Introduction historique au Droit romain*, de M. Ch. Giraud, p. 456 et suiv. Sur les *glossateurs*, voir le troisième volume de *l'Histoire du Droit romain au moyen âge*, par M. de Savigny; *l'Essai sur l'histoire du Droit français*, par Laferrière, t. I, p. 409, de l'édition Guillaumin, et *l'Introduction générale à l'histoire du Droit*, par E. Lerminier, p. 28 et suiv. P. P. F.

[1] Grotius fait ici allusion à Politien, Alciat, Cujas, etc. Le célèbre Ange Politien eut la gloire de faire sortir la jurisprudence de la barbarie dans laquelle l'avaient plongée les élèves de Bartole, et de rendre plus attrayante l'étude de cette science par son union avec l'étude des belles lettres et de l'histoire. Les sectateurs de la scolastique désignèrent les partisans des belles-lettres sous le nom d'*humanistes* ou de *nominaux*, se donnant à eux-mêmes celui de *réalistes*, pour indiquer qu'ils s'occupaient des choses, tandis que leurs adversaires s'arrêtaient aux mots. Enfin la scolastique fut vaincue par Alciat; on adopta une méthode plus rationnelle; on s'aida de l'étude des antiquités romaines; on rechercha avec avidité, on restitua avec patience les sources du droit antique et les restes du droit byzantin. (Ch. Giraud, *libr. cit.*, p. 461.) P. P. F.

le postliminie[1]. Nous nous sommes donc appliqués que ces choses fussent distinguées les unes d'avec tres.

TIUS se montre sévère pour les jurisconsultes de Rome. Il est de les expressions de : *droit naturel, droit des gens, droit civil,* ées dans les textes du droit romain, ne répondent nullement à la ation qui leur est assignée dans le vocabulaire de la science mo- La classification donnée par ULPIEN, en *droit naturel* ou commun es êtres animés, en *droit des gens* ou commun à tous les hommes, *roit civil* ou exclusivement propre aux seuls citoyens, était toute hique (ULP., lib. I, *Institutionum*, *Dig. Loi I*, § 3, *de Justit. et* ULPIEN l'avait empruntée à la philosophie stoïcienne, qui envisa- homme sous trois points de vue : comme animal, comme être libre ligent, comme citoyen. Les commentateurs ont épuisé les traits critique contre cette division, qui n'a d'ailleurs point été repro- ar les autres jurisconsultes, dont les deux derniers termes ont assé dans la réalité de la vie sociale, et que les compilateurs *stitutes* de Justinien ont retracée par inadvertance. Sur l'influence e par le stoïcisme sur le Droit romain, voir les auteurs cités par . GIRAUD dans son *Introduction historique au Droit romain,* et suiv., et le chapitre qu'il consacre à cette question, *libr. cit.,* 0 et suiv. ; voir aussi un mémoire de M. LAFERRIÈRE, dans le il des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, p. 193; LII, p. 5 ; LVI, p. 374.— Pour les jurisconsultes romains, *oit des gens* (*jus gentium,* et non *jus inter gentes*), était le droit tait commun à tous les hommes, quels qu'ils fussent ; le *droit civil* *civile*), celui qui était commun aux seuls citoyens. Le *droit des gens* le droit de l'être humain ; les jurisconsultes le considéraient comme enant de la nature raisonnable des hommes et des relations com- s qu'ils ont entre eux ; c'était ce que la science moderne désigne par alification de *droit naturel.* Quant au *droit civil,* c'était la collec- les règles émanées de la volonté du peuple, qui l'avait créé spéciale- pour ses membres, à l'exclusion des étrangers. Il ne faut donc pas ndre l'acception que les Romains donnaient au *droit civil* avec celle ous lui donnons de nos jours, où, ignorant la valeur du mot ci- nous entendons par *droit civil* le droit privé, celui des particu- Voir ORTOLAN, *Explication historique des Instituts,* t. I de l'édit. 51, p. 141 ; DUCAURROY, *Institutes de Justinien expliquées,* t. I, et suiv.).

TIUS fait dans le paragraphe qui nous occupe, trois reproches aux nsultes romains. Il les *accuse d'avoir confondu parfois* le droit

en *droit plus étendu que le civil* ou *droit des gens*. Explication de ce droit et comment il se prouve. — XV. Le droit divin se divise en *droit universel*, et en *droit particulier* à un seul peuple. — XVI. Les étrangers n'ont jamais été soumis au droit des Hébreux. — XVII. Quelles preuves les chrétiens peuvent-ils tirer de la loi des Hébreux, et de quelle manière.

I. — Tous les différends des individus qui n'ont ensemble aucune communauté de droit civil [1], tels que ceux qui ne se sont pas encore groupés en corps de nation, et ceux qui sont entre eux de nations diverses, qu'ils soient simples particuliers, ou rois eux-mêmes, ou qu'ils jouissent d'un droit pareil à celui des rois, comme les principaux citoyens d'une aristocratie, ou les peuples libres, tous ces différends regardent le temps de la guerre ou le temps de la paix [2]. Mais comme la guerre est entreprise en vue de la paix [3], et comme il n'y a aucun démêlé d'où la guerre ne puisse naître, il ne sera pas hors de propos, à l'occasion du droit de la guerre, de traiter de toutes ces sortes de débats qui surviennent habituel-

[1] C'est-à-dire les différends de ceux qui ne reconnaissent point de droit civil commun, par lequel ils puissent et doivent être terminés. P. P. F.

[2] Pour prendre rang, dans la famille des peuples, pour constituer une personne dans le droit international, il n'est pas nécessaire qu'un État renferme tel ou tel nombre de citoyens, qu'il occupe telle ou telle étendue de territoire, qu'il ait tant de villes, tant de soldats, tant de vaisseaux : il ne faut qu'une seule condition, mais cette condition ne peut être remplacée par aucune autre : c'est qu'il ne soit pas dans la dépendance d'un autre État. Voir CAUCHY, *Le Droit maritime international*, t. I, p. 17 et suiv. P. P. F.

[3] Le seul aspect consolant de la guerre, c'est qu'elle doit tendre à ramener et à raffermir la paix entre les peuples, et qu'elle peut les mettre en possession d'avantages dont ils eussent été privés sans elle. Mais plus ce résultat est désirable et propre à inspirer dévouement et courage, plus il importe que la guerre elle-même respecte, autant que sa nature le comporte, les intérêts de la sociabilité dont elle doit procurer le développement et le triomphe; autrement elle servirait mal cette noble cause, et les droits de la paix en seraient eux-mêmes compromis. Voir : CAUCHY, *Le Droit maritime international*, t. I, p. 25. P. P. F.

été un obstacle, qui les a empêchés de comprendre sainement ces lois, quoiqu'ils fussent d'ailleurs assez soigneux de sonder la nature du juste et de l'honnête; d'où il résulte que fréquemment ils sont d'excellents promoteurs de lois à faire, lors même qu'ils ne sont que de mauvais interprètes de la loi existante[1]. Mais on doit les écouter surtout lorsqu'ils rendent témoignage à

cation historique des Intituts de Justinien, Ier vol. de l'édit. de 1851, p. 141 et suiv.).

GROTIUS fait enfin observer que les règles appartenant vraiment au droit des gens, se trouvent traitées pêle-mêle avec celles qui sont du droit romain; mais on sait que la distinction du droit public en *droit public externe* et *droit public interne*, n'était point une distinction romaine.

P. P. F.

[1] Ce paragraphe inspire à M. CAUCHY les réflexions suivantes : « La réforme en brisant l'unité de foi, a pu faire oublier quelque part ce que la puissante intervention morale de la papauté a produit si longtemps de fruits salutaires ; mais le concert européen qui la remplace aujourd'hui n'est-il pas, en grande partie, son ouvrage? Reportons-nous par la pensée à cette époque où les liens sociaux n'étaient encore formés nulle part... Quel contraste devait offrir avec cet état de morcellement et d'anarchie le grand spectacle de l'unité catholique, qui tantôt rassemblait de tous les points de l'Europe des évêques convoqués en concile pour traiter des questions de morale, de discipline ou de foi; tantôt s'exprimait par l'organe du pontife de Rome... qui continuait l'autorité des conciles même en leur absence. Il était impossible que cette autorité, à qui appartenait, par sa mission, le règlement des cas de conscience dans le for intérieur, à qui étaient échus, par la force des circonstances et par le privilége du savoir, le dépôt et l'interprétation du droit civil des Romains, ne fût pas aussi quelquefois appelée à se prononcer sur ces questions de « justice externe » et d'humanité qui forment la base première du droit des gens. C'est ainsi que les décisions des conciles et les décrétales des papes ont pu fournir, dans l'origine, quelques éléments à la science diplomatique, et qu'avant les jurisconsultes du droit international, ont paru les canonistes, dont GROTIUS suspecte l'érudition lorsqu'il s'agit d'expliquer des textes d'Ulpien ou de Gaïus, mais dont il proclame la droiture et l'équité, lorsqu'il s'agit de suivre les lumières de la saine raison et d'appliquer les préceptes de l'Évangile, les tenant quelquefois pour mauvais interprètes du passé, mais en même temps pour bons législateurs de l'avenir. » (*Le Droit maritime international*, t. I, p. 226, 227.) P. P. F.

l'existence de telle coutume qui constitue le droit des gens de notre époque.

LV. — Les maîtres du troisième ordre, qui se renferment dans les limites du droit romain et n'en sortent jamais pour entrer dans ce droit commun, ou ne le font que légèrement, ne sont presque d'aucun usage par rapport à notre sujet. Ils ont uni la subtilité scolastique à la connaissance des lois et des canons, au point même que deux espagnols, Covarruvias[1] et Vasquez[2] ne se sont pas abstenus de traiter ainsi même les controverses des peuples et des rois : le premier avec une grande liberté, l'autre avec plus de retenue et non sans un jugement exact. Les Français ont essayé davantage d'introduire l'histoire dans l'étude des lois. Parmi eux Bodin[3] et Hotman[4] se sont acquis un grand nom : celui-

[1] DIEGO COVARRUVIAS était de Tolède. Il fut le premier qui enseigna le droit canon à Salamanque. Il eut divers emplois, et il mourut évêque de Ségovie, en 1577. Ses œuvres ont été imprimées plusieurs fois, en deux volumes in-folio. (BARBEYRAC.)

[2] FERNAND VASQUEZ était disciple de COVARRUVIAS. L'ouvrage de cet Espagnol, dont notre auteur a fait le plus d'usage, ce sont ses *Controversiæ illustres et aliæ usu frequentes*, en six livres, dont on a plus d'une édition. Mais notre auteur cite aussi quelquefois son gros ouvrage *De successionibus et ultimis voluntatibus*, qui fait trois volumes in-folio. (BARBEYRAC.)

[3] JEAN BODIN, né à Angers en 1530, mort en 1590. Voir sa vie dans BAYLE. — L'ouvrage dont GROTIUS veut parler est le *Traité de la République*. Son esprit, dit LERMINIER, était vaste, mais confus, libre et superstitieux à la fois. Il croyait tout ensemble à la liberté de l'homme, à la vertu des nombres et à la puissance des astres. Protestant dans le cœur, mort catholique, BODIN alliait à une intelligence vive et saine de l'histoire, une espèce de poésie vague et mystérieuse, une sorte de panthéisme mystique et rêveur ; et ce concert discordant et bizarre d'éléments, qui d'ordinaire se combattent et se fuient, produisit un esprit dont les proportions sont grandes, mais étranges, et dont la physionomie est originale, mais sans harmonie et sans beauté. (*Introduction générale à l'histoire du droit*, p. 60.) P. P. F.

[4] FRANÇOIS HOTMAN, natif de Paris et originaire de Silésie, mourut en

là par un ouvrage suivi, celui-ci par des questions détachées. Leurs décisions et leurs arguments nous fourniront souvent de quoi découvrir la vérité.

LVI. — Dans tout cet ouvrage je me suis proposé surtout trois choses : rendre mes raisons de décider aussi évidentes que possible, disposer en bon ordre les matières que j'avais à traiter, distinguer nettement les choses qui pouvaient sembler être les mêmes entre elles et qui ne l'étaient pas.

LVII. — Je me suis abstenu de toucher aux questions qui appartiennent à un autre sujet, telles que celles qui enseignent ce qu'il peut être avantageux de faire ; parce que ces questions constituent un art spécial, la politique, qu'Aristote traite avec raison tellement à part, qu'il n'y mêle rien d'étranger. Chez Bodin, au contraire, la politique est confondue avec le droit dont nous nous occupons ici. Dans quelques endroits cependant j'ai fait mention de l'utile, mais en passant, et pour le distinguer plus clairement de la question du juste.

LVIII. — On me ferait injure en pensant que je me suis préoccupé d'aucunes des controverses de notre siècle, soit de celles qui sont nées, soit de celles que l'on peut prévoir devoir naître. J'affirme, en effet, qu'ainsi que les mathématiciens considèrent les figures, abstraction faite des corps, de même, en traitant du droit, j'ai détourné ma pensée de tout fait particulier[1].

1596, à Bâle, après avoir composé un grand nombre d'ouvrages. Ses *Questiones illustres*, dont notre auteur veut parler, parurent en 1573 (BARBEYRAC). Voir, pour l'indication de quelques-uns de ses ouvrages, l'*Essai sur l'histoire du Droit français*, par LAFERRIÈRE. édit. Guillaumin, t. I, p. 417, note 2. P. P. F.

[1] GROTIUS a résolu peut-être seul, et assurément le premier, le problème difficile de s'isoler de la politique et des passions qu'elle soulève, pour n'envisager que la pure théorie du droit, comme un géomètre qui se représente des lignes abstraites et idéales, sans les rattacher à aucune

LIX. — Pour ce qui est du style, je n'ai pas voulu en ajoutant une abondance de paroles à la multitude des choses à traiter, causer du dégoût au lecteur, dont j'avais en vue l'intérêt. Aussi ai-je employé autant que je l'ai pu le style concis et qui convient à l'enseignement, afin que ceux qui gèrent les affaires publiques puissent comme embrasser d'un seul regard les diverses espèces de différends qui surviennent habituellement, et les principes au moyen desquels ils peuvent être décidés. Ces points étant connus, il sera facile d'approprier son discours à la matière en question, et de l'étendre suivant son bon vouloir.

LX. — J'ai de temps en temps cité les paroles elles-mêmes des écrivains anciens, lorsqu'elles étaient telles qu'elles paraissaient avoir une autorité, ou une beauté particulière. Je l'ai fait quelquefois pour les auteurs grecs, mais surtout lorsque le passage était court, ou que je n'osais espérer de pouvoir en atteindre la grâce dans le texte latin, que j'ai cependant partout mis à la

réalité. Dans l'ouvrage de GROTIUS, les faits ne viennent qu'à la suite et à l'appui des raisonnements et des principes. Formulés en quelques mots et choisis à dessein dans toutes les histoires, ils semblent avoir dépouillé leur caractère de circonstance et presque de nationalité propre. Ce sont, après les philosophes et les orateurs, d'autres témoins parlants qui comparaissent pour rendre hommage à la vérité. Lui-même enfin, après avoir achevé cette sorte d'enquête à travers les siècles, et résumé sur chaque point les avis des sages, émet le sien avec cette sobriété de paroles et cette impartialité qui conviennent au juge. GROTIUS parcourt d'un pas calme et sûr le terrain jusque-là si mouvant qu'il vient de raffermir. Dans son exposé, les matières les plus complexes se définissent en questions précises, dont chacune est traitée à son rang, et n'occupe dans le débat que la place qui convient à son importance. On sent que l'ordre s'est fait dans le chaos, que la lumière a pénétré dans les ténèbres. Cette discussion simple et nette, grave et modérée, sera l'éternel honneur de GROTIUS. C'est par elle qu'il a mérité le titre de fondateur de la science du droit des gens (CAUCHY, *le Droit maritime international, t. II*, p. 467). P. P. F.

suite, pour la commodité de ceux qui n'ont pas appris le grec[1].

LXI. — La liberté que j'ai prise dans mes appréciations des opinions et des écrits des autres, qu'on la prenne contre moi : j'en prie, j'en conjure tous ceux entre les mains desquels viendra cet ouvrage. Ceux qui m'avertiront d'une erreur ne le feront pas avec plus d'empressement que je n'en mettrai à suivre leurs avis. Et déjà, dès à présent, si j'ai dit ici quelque chose de contraire à la piété, aux bonnes mœurs, aux écritures sacrées, au concert de l'Église chrétienne, à toute autre vérité, que ce mot soit considéré comme n'ayant pas été dit.

[1] Grotius a tenu parole, et soit dans son texte, soit dans ses notes, il a accompagné le texte grec d'une traduction latine. Nous nous sommes généralement attaché à reproduire la traduction donnée par Grotius, non cependant sans avoir vérifié l'exactitude de sa version.

P. P. F.

LE

DROIT DE LA GUERRE

ET

DE LA PAIX

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE I.

CE QUE C'EST QUE LA GUERRE? CE QUE C'EST QUE LE DROIT?

I. Ordre de l'ouvrage. — II. Définition de la guerre et origine de ce mot. — III. Le droit est pris comme attribut d'action, et se divise en *droit de supériorité* et *droit d'égal à égal*.—IV. Le droit désignant une qualité personnelle se divise en *faculté* et en *aptitude*. — V. Division de la *faculté* ou *droit strictement dit*, en puissance, propriété, créance.—VI. Autre division de la *faculté*, en *vulgaire* et *éminente*. — VII. Qu'est-ce que l'*aptitude*? — VIII. De la justice explétrice et attributive. Elles ne se distinguent pas, à proprement parler, par proportion de géométrie et d'arithmétique, ni en ce que l'une roule sur des choses communes, et l'autre sur des choses propres aux particuliers. — IX. Le droit est pris comme règle, et se divise en *droit naturel* et en *droit volontaire*. —X. Définition du *droit naturel*, sa division et sa distinction d'avec les choses auxquelles on donne ce nom improprement. — XI. L'instinct commun à tous les autres animaux, et celui qui est particulier aux hommes, ne constituent pas une autre espèce de droit. — XII. Comment se prouve le *droit naturel*. — XIII. Division du *droit volontaire* en *droit humain* et en *droit divin*.—XIV. Le *droit humain* se divise en *droit civil*, en *droit moins étendu que le civil*, et

en *droit plus étendu que le civil* ou *droit des gens*. Explication de ce droit et comment il se prouve. — XV. Le droit divin se divise en *droit universel*, et en *droit particulier* à un seul peuple. — XVI. Les étrangers n'ont jamais été soumis au droit des Hébreux. — XVII. Quelles preuves les chrétiens peuvent-ils tirer de la loi des Hébreux, et de quelle manière.

I. — Tous les différends des individus qui n'ont ensemble aucune communauté de droit civil [1], tels que ceux qui ne se sont pas encore groupés en corps de nation, et ceux qui sont entre eux de nations diverses, qu'ils soient simples particuliers, ou rois eux-mêmes, ou qu'ils jouissent d'un droit pareil à celui des rois, comme les principaux citoyens d'une aristocratie, ou les peuples libres, tous ces différends regardent le temps de la guerre ou le temps de la paix [2]. Mais comme la guerre est entreprise en vue de la paix [3], et comme il n'y a aucun démêlé d'où la guerre ne puisse naître, il ne sera pas hors de propos, à l'occasion du droit de la guerre, de traiter de toutes ces sortes de débats qui surviennent habituel-

[1] C'est-à-dire les différends de ceux qui ne reconnaissent point de droit civil commun, par lequel ils puissent et doivent être terminés. P. P. F.

[2] Pour prendre rang, dans la famille des peuples, pour constituer une personne dans le droit international, il n'est pas nécessaire qu'un État renferme tel ou tel nombre de citoyens, qu'il occupe telle ou telle étendue de territoire, qu'il ait tant de villes, tant de soldats, tant de vaisseaux : il ne faut qu'une seule condition, mais cette condition ne peut être remplacée par aucune autre : c'est qu'il ne soit pas dans la dépendance d'un autre État. Voir CAUCHY, *Le Droit maritime international*, t. I, p. 17 et suiv. P. P. F.

[3] Le seul aspect consolant de la guerre, c'est qu'elle doit tendre à ramener et à raffermir la paix entre les peuples, et qu'elle peut les mettre en possession d'avantages dont ils eussent été privés sans elle. Mais plus ce résultat est désirable et propre à inspirer dévouement et courage, plus il importe que la guerre elle-même respecte, autant que sa nature le comporte, les intérêts de la sociabilité dont elle doit procurer le développement et le triomphe; autrement elle servirait mal cette noble cause, et les droits de la paix en seraient eux-mêmes compromis. Voir : CAUCHY, *Le Droit maritime international*, t. I. p. 25. P. P. F.

lement. La guerre elle-même nous conduira ensuite à la paix, comme à sa dernière fin.

II. — 1. Sur le point de traiter du droit de la guerre, nous devons voir ce que c'est que la guerre, ce que c'est que le droit dont il s'agit. Cicéron a défini la guerre : « un débat qui se vide par la force. » Mais l'usage a prévalu de désigner par ce mot non pas une action, mais un état (*); ainsi la guerre est l'état d'individus qui vident leurs différends par la force, considérés comme tels[1]. Cette définition générale comprend toutes les sortes de guerres dont il sera parlé dans la suite; car je n'en exclus pas la guerre privée qui, étant plus ancienne que la guerre publique, et ayant incontestablement la même nature, doit pour cette raison être désignée par ce seul et même nom, qui lui est propre.

2. L'origine de ce terme n'y répugne pas. Le mot *bellum* descend d'une expression ancienne, *duellum*, comme de *duonus* on a fait *bonus*, et de *duis*, *bis*. Le mot *duel-*

(*) Philon dit (*De legib. spécial.*, II) que « l'on regarde comme ennemis non-seulement ceux qui nous attaquent actuellement sur mer et sur terre, mais encore ceux qui dressent des moyens d'attaque contre nos ports ou nos murailles, quoiqu'ils ne soient pas encore aux mains avec nous. » SERVIUS fait cette remarque sur ce vers du livre Ier de l'Énéide : « *Nec bello major et armis* » (personne ne l'emportait sur Enée dans la guerre et dans les armes), que le mot de *guerre* renferme l'idée des projets que l'on forme contre un ennemi, tandis que le mot *armes* se dit seulement des hostilités actuelles. Le même SERVIUS ajoute que « la guerre est tout le temps pendant lequel on est occupé aux préparatifs ou à l'exécution des actes d'hostilité. Le *combat* se dit du moment où l'on vient actuellement aux mains. » GROTIUS.

[1] Car non-seulement ceux qui sont en guerre ont plusieurs relations différentes avec d'autres personnes neutres, en vertu desquelles ils font bien des choses qui ne se rapportent nullement à l'état d'hostilité; mais encore ils peuvent agir et ils agissent quelquefois entre eux comme s'ils n'étaient pas ennemis, en sorte qu'à cet égard l'usage des voies de la force et les droits de la guerre sont suspendus. C'est ce qui a lieu lorsque deux ennemis font ensemble quelque convention ou quelque traité. (BARBEYRAC.)

lum vient de *duobus*, dans le même sens que nous appelons la paix *union*. C'est ainsi que les Grecs avaient tiré d'un terme qui désignait la multitude, le mot πόλεμοσ; chez les anciens aussi le mot λύη était venu de l'idée de désunion, comme la dissolution des parties d'un corps avait donné le terme Δύη [1].

3. L'usage ne rejette pas non plus cette signification plus étendue. Que si quelquefois la dénomination de guerre est uniquement réservée à la guerre publique, cela n'est pas un obstacle pour nous, puisqu'il est très-certain que le nom du genre est souvent affecté d'une façon particulière à l'espèce, surtout lorsqu'elle est plus éminente. Je ne comprends pas la justice dans ma définition, puisque l'objet même de cette discussion est de rechercher s'il existe quelque guerre qui soit juste, et quelle guerre est juste. Il faut, en effet, distinguer ce qui est en question d'avec l'objet même par rapport à quoi la question est proposée.

III. — 1. En donnant pour titre à ce traité : *Du Droit de la guerre*, nous entendons par là rechercher d'abord — ce qui a été dit déjà — s'il y a quelque guerre qui soit juste, et ensuite ce qu'il y a de juste dans la guerre. Car le mot *droit* ne signifie autre chose ici que ce qui est juste, et cela dans un sens plutôt négatif qu'affirmatif, de sorte que le droit est ce qui n'est pas injuste. Or, ce qui est injuste c'est ce qui répugne à la nature de la société des êtres doués de raison [2]. C'est ainsi que Cicé-

[1] « Je crois avoir découvert sûrement, — dit BARBEYRAC, après avoir relevé l'inutilité de ces étymologies, — ce que notre auteur veut dire, et ce qui lui a donné lieu de proposer ici l'étymologie de ce mot, qu'il fait venir tacitement de Δύω. Il a pris Δύη dans le sens de λύπη, *dolor;* et il a eu dans l'esprit l'étymologie que PLATON donne de ce mot λύπη, qu'il tire de λύω, parce que quand on souffre de la douleur, il se fait une dissolution du corps, c'est-à-dire des parties du corps... » (BARBEYRAC.)

[2] Avant GROTIUS, les principes du juste et de l'injuste n'avaient été

ron déclare que dépouiller autrui en vue de son propre avantage, c'est agir contrairement à la nature, et il le prouve par cet argument que, si l'on agissait de la sorte, la société des hommes, la vie en commun s'écrouleraient nécessairement [1]. Florentinus démontre que c'est un crime pour l'homme de tendre des embûches à son semblable, parce que la nature a établi entre nous une sorte de parenté. « De même, dit Sénèque, qu'il existe une harmonie entre tous les membres, parce qu'il est de

nulle part posés rationnellement. La science était entre les mains des théologiens, qui prétendaient en baser les règles sur les Écritures, et qui l'avaient souvent compromise au milieu des mille cas de conscience de leur casuistique. GROTIUS la tira de cette confusion. Il l'amena sur le terrain du raisonnement. Il posa pour la première fois un principe philosophique, auquel il se rattacha pour juger ce qui était permis et ce qui était défendu. Il fut enfin le fondateur de la science comme science. Voir BÉLIME, *Philosophie du droit*, t. I, p. 9 et suiv. — La théorie que GROTIUS développe ici a toutefois été critiquée. Suivant lui, le principe du droit est dans la sociabilité de l'homme; tout ce qui n'est pas contraire à la nature de la société est juste, tout ce qui lui est contraire est injuste. De là le nom de *socialiste* qu'on a donné à cette école, dans laquelle se rangent PUFFENDORF, COCCEIUS et BURLAMAQUI. Certes ce principe, sous beaucoup de rapports, était lumineux et fécond. Il est certain que la morale est une science plus individuelle, le droit une science plus sociale, et que les institutions se mesurent sur les besoins de la société pour le salut de laquelle elles sont faites. Mais, énoncé seul, ce principe était insuffisant. Il conduisait à de faux résultats, parce qu'il ne tenait pas compte de la liberté et de l'individualité de l'homme. On voit avec peine GROTIUS croire à la légitimité de l'esclavage. Et, en effet, cette institution n'est pas essentiellement contraire à la nature de la société, comme le démontrent tant d'États florissants qu'a déshonorés cette plaie. Enfin, sous un autre point de vue, le principe formulé par GROTIUS était vicieux, en ce qu'il ne fournissait aucun temps d'arrêt pour distinguer le domaine du droit de celui de la morale. Toutes les vertus sont sociales; et pourtant, le législateur a-t-il mission pour forcer les hommes à être vertueux? C'est un des principaux services de KANT, que d'avoir le premier tracé d'une main ferme cette importante distinction. Voir BÉLIME, *libr. cit.*, t. I, p. 10; p. 185 et suiv. P. P. F.

[1] CICÉRON. — *De offic.*, lib. III, cap. v.

l'intérêt du tout qu'ils soient conservés chacun en particulier, de même les hommes s'épargnent entre eux, parce que nous sommes nés pour la vie commune[1]. La société ne peut subsister, en effet, que par l'amour et par la protection réciproques des parties dont elle se compose (*). »

2. Comme la société peut être sans inégalité (**), telle que celle qui existe entre frères, citoyens, amis, alliés; ou avec inégalité — la société par excellence pour Aristote[2], — celle, par exemple, qui a lieu entre le père et les enfants, le maître et l'esclave, le roi et ses sujets, Dieu et les hommes (***); ainsi, autre est le droit de ceux qui vivent entre eux dans l'égalité, autre est le droit de celui qui gouverne et de celui qui est gouverné, considérés l'un et l'autre comme tels[3]. Nous appelerons avec

[1] SÉNEC. — *De irâ.*, lib. II, cap. XXXI. (BARB.)

(*) *Sénèque*, (*Epist.* 48) dit « qu'il faut cultiver avec soin et religieusement cette société, qui nous confond tous les uns avec les autres, et qui nous enseigne qu'il y a un droit commun au genre humain. » On peut voir encore sur ce point CHRYSOSTÔME, sur la 1re *Épître aux Corinthiens*, chap. XI, vers. 1. GROTIUS.

(**) De même que les grammairiens distinguent une *construction de convenance* et une *construction de régime.* GROTIUS.

[2] BARBEYRAC fait remarquer que c'est au sujet de l'amitié, qui est le lien des sociétés, qu'Aristote fait cette distinction. *Ethic. Nichom.*, lib. VIII, cap. VIII. P. P. F.

(***) Voyez, sur cette sorte de sociétés, PHILON, dans le traité sur ces mots : Ἐξένηψε Νῶε. PLUTARQUE dit aussi quelque chose là-dessus dans la *Vie de* NUMA. GROTIUS

[3] Il faut bien remarquer cette restriction. Car, comme le dit très-bien ici ZIÉGLER, dans toutes les affaires qu'un supérieur et un inférieur ont ensemble, indépendamment de la relation de supériorité, le *droit d'égalité* a lieu tout de même qu'entre personnes égales. Ainsi, par exemple, les contrats entre un prince et quelqu'un de ses sujets, ne demandent pas d'autres règles que celles qui doivent s'observer de particulier à particulier... J'ajoute qu'il y a des cas où celui qui est supérieur à certains égards, se trouve l'inférieur à un autre égard, et qu'ainsi le droit de supériorité change alors par rapport aux mêmes personnes, selon la nature des choses. Ainsi un magistrat doit honorer son père et sa mère,

raison, si je ne me trompe, celui-ci droit de supériorité, celui-là droit d'égal à égal.

IV. — Il y a une signification du droit différente de la précédente, mais qui en découle, et qui se rapporte à la personne. Pris dans ce sens, le droit est une qualité morale attachée à l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose. Ce droit est attaché à la personne, bien qu'il suive quelquefois la chose, comme cela se voit dans les servitudes de fonds qui sont dites des droits réels, par comparaison avec d'autres droits purement personnels [1]; non que les premiers ne soient pas aussi attachés eux-mêmes à la personne, mais parce qu'ils n'appartiennent à aucun autre qu'à celui qui possède une chose déterminée [2]. Lorsque la qualité morale est par-

et par conséquent se soumettre jusqu'à un certain point à leur volonté en tout ce qui ne regarde pas l'administration des affaires publiques. (BARBEYRAC.)

[1] Tel est, par exemple, le pouvoir d'un père sur son enfant, le droit d'un mari sur sa femme, le droit d'exiger l'effet d'une promesse, par laquelle quelqu'un s'est engagé personnellement, etc. » (BARBEYRAC.)

[2] Ainsi le droit de passage qu'a le propriétaire d'une maison de campagne sur un fonds voisin, n'est attaché qu'à celui qui possède cette maison, et il se transmet à tous ceux qui la possèdent, quels qu'ils soient, et aussi longtemps que le droit n'est pas éteint. (BARBEYRAC.)

« Sur la définition des droits *réels* et *personnels*, dit M. ORTOLAN, dans sa belle *Généralisation du droit romain*, autant d'auteurs, presque autant d'idées. « Il n'existe de droits, ajoute le célèbre publiciste, que de personne à personne. Tout droit a donc nécessairement un sujet actif, et un ou plusieurs sujets passifs; lesquels, soit actifs, soit passifs, ne peuvent être que des personnes. Sous ce rapport, tout droit est donc personnel.

Tout droit, outre le sujet actif et le sujet passif, a de plus et nécessairement un objet, lequel, dans sa plus grande généralité, est désigné sous le nom de chose. Tout droit a donc une chose pour objet; et, sous ce rapport, tout droit est réel. Ainsi, tout droit, sans exception, est à la fois personnel, quant à son sujet tant actif que passif; et réel, quant à son objet. Mais la manière dont peuvent figurer et fonctionner dans le droit, soit les personnes en qualité de sujet actif ou passif, soit les choses en

faite, je l'appelle *faculté*; lorsqu'elle ne l'est pas, *aptitude :* celle-là répondant à ce qu'en matière de choses physiques on désigne par *acte,* et celle-ci à ce que l'on nomme *puissance* [1].

qualité d'objet, présente des nuances bien distinctes. » En somme, un droit *personnel* est celui dans lequel une personne est individuellement sujet passif du droit; un droit *réel* celui dans lequel aucune personne n'est individuellement sujet passif du droit. Ou, en termes plus simples, un *droit personnel* est celui qui donne la faculté de contraindre individuellement une personne à une prestation quelconque (c'est-à-dire à donner, à fournir, à faire ou à ne pas faire quelque chose). Un droit *réel* est celui qui donne la faculté de retirer d'une chose quelconque un avantage plus ou moins étendu. (Voir ORTOLAN, *Généralisation du Dr. romain,* au commencement du t. I[er] de son explication historique des *Instituts*, édit. de 1851, p. 78 et suiv. Voir aussi AHRENS, *Cours de Droit naturel,* 5[e] édit., 1860, p. 294 et suiv., p. 384 et suiv.) P. P. F.

[1] Le droit *parfait* est celui dont on peut maintenir l'usage par les voies de la force, et dont la violation emporte un tort proprement ainsi nommé. (BARBEYRAC.)

Le *droit* étant le corrélatif du *devoir*, il y a des *devoirs parfaits* et des *devoirs imparfaits*, comme il y a des *droits parfaits* et des *droits imparfaits*. Les *devoirs imparfaits*, qu'on nomme aussi *devoirs intérieurs*, *moraux* ou *éthiques*, n'ont de sanction que dans la conscience; l'homme ne peut point être contraint à les accomplir par une coercition physique et extérieure. Ils n'engendrent pas au profit de ceux envers qui ils doivent être accomplis, la faculté ou le droit d'en exiger l'accomplissement. Ainsi, par exemple, ne pas souhaiter du mal à autrui, être sobre, chaste, reconnaissant envers un bienfaiteur, ce sont des devoirs éthiques, moraux ou intérieurs dont la violation ne relève que de la juridiction de Dieu. Il en est autrement des *devoirs parfaits*, autrement dits *extérieurs* ou *juridiques*, parce que, ayant pour objet de restreindre les abus qui empêcheraient les autres de jouir de leur liberté extérieure, ils engendrent toujours au profit de ceux envers qui ils doivent être accomplis, la faculté ou le droit d'en exiger l'accomplissement. Ils ont une sanction hors de la conscience, et la raison autorise l'emploi d'une coercition physique pour contraindre l'homme à les accomplir. L'accomplissement de ces devoirs extérieurs est physiquement exigible par cela même qu'ils sont le résultat nécessaire de la coexistence des hommes, et que cette coexistence, c'est-à-dire la vie sociale, serait impossible sans l'accomplissement de ces devoirs. Ainsi, par exemple, rembourser l'argent qui nous a été prêté, payer le prix de la chose par nous achetée,

V. — Les jurisconsultes désignent la *faculté* par l'expression de *sien* [1]; pour nous, nous l'appellerons désormais *droit proprement* ou *strictement dit*[2], qui embrasse la puissance tant sur soi-même—qu'on appelle liberté (*), — que sur les autres, telles que la puissance paternelle, la puissance dominicale; le domaine plein et entier (**), ou le domaine moins parfait, comme l'usufruit, le droit de gage [3]; le droit de créance auquel correspond l'obligation [4].

ce sont des devoirs extérieurs que chacun de nous peut être forcé de remplir par une contrainte physique et extérieure (ESCHBACH, *Introduction générale à l'étude du Droit,* 3e édit., p. 2). P. P. F.

[1] Comme quand on dit « *qu'il faut rendre à chacun* LE SIEN ; SUUM *cuique tribuendum.* » (BARBEYRAC.)

[2] Ne pas perdre de vue que dans le vocabulaire de GROTIUS, la *faculté* c'est le droit *parfait*, le *droit rigoureux*, le droit qui correspond au *devoir parfait, extérieur, juridique*, dont l'accomplissement peut être exigé par une coercition physique. P. P. F.

(*) D'où les jurisconsultes romains définissent très-bien la *liberté* par le mot de *faculté*. GROTIUS.

(**) Le mot *jus* se prend pour désigner la *propriété* d'une chose, dit le scoliaste d'Horace. GROTIUS.

[3] Le droit *réel* est un pouvoir *direct* et *immédiat* sur une chose. La relation qu'il établit existe, *sans aucun intermédiaire*, entre la personne qui en est nantie et la chose qui en est l'objet. La *propriété*, l'*usufruit*, le *gage*, etc., sont des droits *réels*. L'usufruitier, le créancier gagiste, de même que le propriétaire, sont en rapport immédiat avec la chose. Il n'existe aucun intermédiaire, aucun *débiteur personnel* entre elle et eux. Mais leur droit sur la chose est plus restreint que celui du propriétaire. P. P. F.

[4] GROTIUS s'est servi du mot *creditum*, que nous avons traduit : *droit de créance.* « On peut soutenir sans hésiter, dit BARBEYRAC, qu'il faut entendre ici par *creditum*, non-seulement le droit qu'on a d'exiger tout ce qui nous est dû en vertu de quelque contrat, de quelque convention, de quelque promesse ou de quelque loi ; mais encore le droit qu'on a d'exiger la réparation du dommage causé et des injures reçues, comme cela est aussi renfermé dans l'étendue de l'idée que les jurisconsultes romains attachaient à ce mot : *Creditorum appellatione non hi tantum accipiuntur qui pecuniam crediderunt, sed omnes quibus ex qualibet*

VI. — Mais cette *faculté* est encore de deux sortes : l'une, vulgaire, existant en considération de l'utilité des particuliers [1]; l'autre, éminente, supérieure à ce droit vulgaire, et qui appartient à la communauté sur les personnes et les biens des individus qui en font partie, en vue de l'intérêt général [2]. C'est ainsi que la puissance royale a sous elle les pouvoirs du père et ceux du maître; que le monarque a, pour le bien commun, un droit de propriété plus étendu sur la fortune des particuliers [3]

causâ debetur. Ut si cui ex empto, vel ex locato, vel ex alio ullo debetur. Sed et si ex delicto debeatur, mihi videtur creditoris loco accipi (*Dig.*, lib. L, tit. XVI, *De Verb. signif.*, *l.* 11, 12). » BARBEYRAC pense même que GROTIUS a compris sous le mot de *creditum* le droit de punir, et sous celui de *debitum*, l'obligation de se soumettre à la peine que l'on a méritée. — Ce qui le fait entrer dans cette pensée, c'est que le *droit parfait* auquel se rapportent le *creditum* et le *debitum* dont il s'agit, répond au droit *naturel* proprement ainsi nommé, dont GROTIUS a parlé dans ses *prolégomènes* § VIII. Or, une des règles de ce droit est que ceux qui en violent les maximes, méritent d'être punis. Il y a donc grande apparence que dans l'énumération des choses que l'on peut exiger à la rigueur, GROTIUS n'aura pas oublié la punition des coupables. Cela paraît d'autant plus vrai, qu'il met ailleurs au rang des choses qu'on peut exiger d'autrui à la rigueur, *Debitum ex poenâ* (Voir *infrà*, liv. III, chap. XIII, § 1, 2). Il rapporte de plus le droit de punir à la *justice explétrice*, qui fait la matière du *droit parfait* (liv. II, chap. XX, § II). P. P. F.

[1] A cela se rapportent tous les droits ou naturels, ou acquis, dont chaque personne est revêtue, indépendamment de la relation de citoyen ou de membre d'un État. (BARBEYRAC.)

[2] Le but et l'avantage de la société civile demandent nécessairement que les droits naturels, ou acquis, de chacun des membres qui la composent, puissent être limités en diverses manières et jusqu'à un certain point, par l'autorité de celui ou de ceux entre les mains de qui on a déposé l'autorité souveraine. (BARBEYRAC.)

[3] PHILON dit que « certainement l'argent, l'or, et tous les autres objets précieux gardés avec soin par les sujets, appartiennent à ceux qui gouvernent, plus qu'à ceux qui les possèdent. » PLINE dit dans son *Panégyrique* que « le prince est le maître des biens de tous ses sujets, et que seul il possède autant que tous réunis. » Plus loin il ajoute : « César voit-il quelque chose qui ne lui appartienne

que les particuliers eux-mêmes ; que chaque citoyen est plus obligé vis-à-vis de l'État pour les besoins publics, qu'il n'est lié envers son créancier.

VII. — Quant à l'*aptitude*, Aristote l'appelle ἀξία, c'est-à-dire, *dignité* [1]. Michel d'Éphèse traduit l'idée d'égalité qui, dit-on, doit exister suivant cette justice, en disant que « *c'est ce qui est convenable* (*). »

pas ? (a) Ajouter ce que dit SARISBERY, *Policratic.*, liv. V, chap. I. GROTIUS.

[1] C'est lorsqu'il traite de la *justice distributive*, en vertu de laquelle on doit rendre à chacun ce qui lui est dû *selon son mérite*. (BARBEYRAC.)

Dignitas que nous avons traduit par *dignité*, pour reproduire le plus fidèlement possible l'original, est synonyme ici de *mérite*. P. P. F.

(*) « S'il faut discuter, dit CICÉRON, et comparer entre eux quels sont ceux auxquels il faut rendre le plus de services, en première ligne viennent la patrie et les pères et mères, dont les bienfaits nous rendent surtout redevables envers eux ; puis les enfants, et toute notre famille, qui ne tourne les yeux que vers nous, et qui ne peut trouver d'autre ressource qu'en nous. Ensuite ce sont les parents avec qui nous sommes en bonne intelligence, et qui partagent aussi le plus souvent notre fortune. Ainsi donc on doit faire part des choses nécessaires à la vie, aux personnes surtout dont j'ai parlé plus haut. Pour ce qui est de vivre et de demeurer ensemble, de donner des conseils, de converser, d'exhorter, de donner des consolations, et de censurer même quelquefois, cela a lieu surtout dans l'amitié. » (*De offic.*, I, cap. XVII.) Voir ce qui sera dit ci-dessous, liv. II, chap. VII, § IX et X. SÉNÈQUE (*De benef.*, IV, cap. XI) dit, en parlant des testaments, « que l'on cherche pour donner

(a) BARBEYRAC a raison de corriger cette dernière citation de PLINE. Le panégyriste a dit, au contraire, à la louange de TRAJAN, que « l'empereur voit quelque chose qui ne lui appartient pas, et que l'empire du prince est plus étendu que son patrimoine... » Il faut aussi savoir gré à BARBEYRAC d'avoir ajouté que « les biens de chaque sujet n'appartiennent pas plus à son prince qu'à une autre puissance étrangère. » Les principes du droit public moderne à cet égard, ont été formulés dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits (art. 1er)... Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression (art. 2). La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité (art. 17). » (*Constit. 3, 14 sept. 1791.*) P. P. F.

VIII. — 1. La *faculté* est l'objet de la justice *explétrice*, ainsi nommée proprement et à la rigueur, et qu'Aristote qualifie de *justice des contrats :* expression trop bornée; car, que le possesseur d'une chose m'appartenant me la rende, ce n'est pas en vertu de quelque contrat[1] qu'il agit ainsi, et cependant son action se rapporte à cette même justice. Aussi le même philosophe l'a-t-il appelée plus heureusement CORRECTIVE. L'*aptitude* est l'objet de la justice *attributrice*, qu'Aristote nomme *justice distributive*, et qui est la compagne des vertus[2] dont l'objet est de procurer du bien aux autres hommes : la libéralité, la clémence, la sage conduite dans le gouvernement de l'État[3].

2. Quant à ce que dit Aristote, que la justice *explétrice* suit une proportion simple, qu'il appelle *arithmétique*, et la justice *attributrice* une proportion de comparaison, qu'il nomme proportion *géométrique*, laquelle a seule le nom de proportion chez les mathématiciens (*),

son bien, ceux qui le méritent le mieux. » Ajoutez ce que dit AUGUSTIN (*De la Doctr. chrét.*, liv. I, chap. XXVIII et XXIX). GROTIUS.

[1] La critique de GROTIUS n'est pas tout à fait bien fondée, dit BARBEYRAC, parce que le mot de συνάλλαγμα, suivant l'idée qu'Aristote y attache (le mot qui se trouve dans le texte de GROTIUS est Συνάλλακτικὴ), renferme généralement toutes les affaires que l'on peut avoir les uns avec les autres, et dans lesquelles il se trouve une inégalité qui doit être redressée par l'exercice de cette sorte particulière de justice, dont il s'agit. (BARBEYRAC.)

[2] Car la justice dont il s'agit, règle l'exercice des vertus qui consistent à faire en faveur d'autrui des choses que personne ne peut exiger à la rigueur, et elle enseigne à appliquer convenablement les actes de ces vertus, par un sage choix des personnes les plus dignes d'en ressentir les effets. (BARBEYRAC.)

[3] GROTIUS a ici principalement en vue la distribution des récompenses et des charges publiques, car, quoique le souverain doive en cela préférer les personnes les plus dignes et les plus capables, aucun particulier ne peut exiger à la rigueur cette préférence. (BARBEYRAC.)

(*) Cassiodore l'appelle une « *Comparaison de manière d'être.* » C'est de cette proportion, dont la justice attributrice fait ordinairement usage, que l'on trouve dans Homère la complète définition suivante

ce sont de ces sortes de choses qui se présentent souvent, mais pas toujours [1]. La justice *explétrice*, en effet, ne diffère pas de l'*attributrice* par l'usage de ces différentes proportions, mais par la matière sur laquelle elle s'exerce, comme nous l'avons déjà dit. C'est ainsi que le contrat de société s'exécute par une proportion de com-

« Il donnait les choses excellentes aux personnes de valeur, et les moindres à ceux qui avaient le moins de mérite (*a*). » GROTIUS.

[1] BARBEYRAC explique ce qu'il faut entendre par ces proportions arithmétique et géométrique. « La proportion *simple* ou *arithmétique*, dit-il, se rencontre, selon Aristote, entre trois grandeurs, dont la première surpasse la seconde, ou en est surpassée, d'une quantité égale à celle dont cette seconde surpasse la troisième, ou en est surpassée. De sorte que pour ramener les choses au juste milieu, en quoi consiste la justice, il faut ôter de la première grandeur ou y ajouter, autant que l'on ajoute à la seconde ou qu'on en ôte. Ce que l'on doit ôter ou ajouter ici, ce sont les choses agréables ou avantageuses, et les choses désagréables ou désavantageuses, car on ôte des unes et des autres à celui qui en a trop, pour le donner à celui qui n'en a pas assez. Ainsi supposez qu'une chose qui ne vaut que *six* écus ait été vendue *neuf* par la tromperie du vendeur; le vendeur a *trois* écus de trop, et l'acheteur *trois* écus de moins : ôtez *trois* écus au vendeur, et donnez-les à l'acheteur. Voilà une proportion arithmétique... » « La proportion *géométrique* se trouve entre quatre grandeurs, dont la première contient la seconde, ou y est contenue autant de fois que la troisième contient la quatrième, ou y est contenue. Comme quand on dit : *six* est à *trois* comme *vingt-quatre* est à *douze;* ou au contraire : *trois* est à *six*, comme *douze* est à *vingt-quatre?* Voir *Ethic. Nicom.*, liv. V, chap. VII. » — Il n'est pas nécessaire d'insister longtemps pour faire comprendre au lecteur toute l'inutilité de ces raisonnements. P. P. F.

(*a*) BARBEYRAC fait observer, au sujet de cette dernière citation, qu'elle est dépourvue d'exactitude, comme tant d'autres de GROTIUS. Le vers d'Homère cité par notre auteur, se trouve, en effet, au XIV[e] livre de l'Iliade, dans lequel Neptune profitant d'un profond assoupissement de Jupiter, provoqué par le dieu du Sommeil, à la prière de Junon, va exhorter les Grecs à marcher contre les Troyens. Les rois Diomède, Ulysse et Agamemnon, courent eux-mêmes de rang en rang pour faire changer d'armes. *Les plus braves prennent les meilleures armes, et on donne les moindres à ceux qui ont moins de cœur.* Nous avons relevé cette observation pour mettre en garde le lecteur contre des citations qui trop souvent ne sont pas toujours heureuses. P. P. F.

paraison [1], et que s'il ne se rencontre qu'un seul individu capable d'un emploi public, il n'est besoin que d'une simple proportion pour le lui conférer [2].

3. Il n'y a pas plus de fondement dans ce que quelques-uns disent que la *justice attributrice* a pour objet les choses communes, et la *justice explétrice* celles qui appartiennent aux particuliers. Tout au contraire, l'individu qui veut disposer par legs d'une chose comprise dans ses biens, fait usage de la *justice attributrice;* l'État qui rembourse sur les fonds publics ce qu'un citoyen a dépensé dans l'intérêt commun, ne fait acte que de *justice explétrice.* C'est avec raison que cette distinction a été observée par le maître de Cyrus. Ce dernier ayant attribué à un enfant plus petit que les autres la tunique qui était proportionnée à sa taille, mais qui ne lui appartenait pas, et une tunique plus ample à celui qui était de plus haute stature, son maître lui dit, pour lui donner une leçon : qu'il aurait dû en user ainsi, dans le cas où il aurait été établi arbitre pour apprécier ce qui convenait le mieux à chacun; mais que du moment où il s'agissait de juger auquel des deux appartenait la tunique, il ne fallait considérer qu'un point : de quel côté se trouvait la possession la plus légitime, à qui devrait appartenir l'objet, à celui qui l'avait enlevé violemment, ou à celui qui l'avait soit fait, soit acheté (*)?

[1] GROTIUS a voulu dire ici qu'en matière de contrats, l'usage de la proportion arithmétique ne suffit pas toujours ; et prenant l'exemple des sociétés, il a indiqué simplement que lorsqu'on partage le profit entre plusieurs associés qui sont entrés dans la société par portions inégales, il est certain qu'il faut user de la proportion géométrique. P. P. F.

[2] Comment imaginer qu'il ne puisse se trouver qu'un seul individu capable d'un emploi public! « Au fond, dit BARBEYRAC, tout cela est peu important ; » et il a bien raison. P. P. F.

(*) Voyez le même Xénophon, livre II de la Cyropédie. Il faut rapporter ici cette loi donnée par Moïse : « Tu n'auras pas compassion du pauvre en justice. » (*Exode*, XXIII, 3, *Lévit.*, XIX, 15.) Il faut, en effet, comme

IX. — 1. Il y a une troisième signification du mot *droit*, suivant laquelle ce terme est synonyme du mot *loi*, pris dans le sens le plus étendu, et qui veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête (*). Nous demandons qu'il y ait *obligation*, car les conseils et tous autres préceptes ayant pour objet l'honnête, mais n'imposant aucune obligation, ne sont pas compris sous le nom de loi ou de droit. Quant à la permission, elle n'est pas, à proprement parler, un effet réel de la loi ; ce n'est qu'une inaction [1], si ce n'est en

le dit Philon, « séparer la cause en elle-même de toute considération des parties (*a*). » GROTIUS.

(*) C'est dans ce sens qu'Horace a dit : « Il faut avouer que les lois ont été inventées par la crainte de l'injustice ; » et ailleurs : « Il nie que les lois aient été créées pour lui... » Sur quoi le Scholiaste : « Qu'il soit contempteur des lois. » GROTIUS.

[1] « GROTIUS se trompe ici, dit BARBEYRAC. La *permission* est un effet aussi réel de la *loi*, prise dans toute son étendue, que l'*obligation* la plus forte et la plus indispensable. Le supérieur de qui la loi émane, a droit de diriger positivement ou toutes les actions de ceux qui dépendent de lui, ou du moins toutes celles d'un certain genre ; il n'est aucune de ces actions à l'égard de laquelle il ne puisse imposer la nécessité d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière. Mais il y a toujours un assez bon nombre de choses soumises à sa direction, par rapport auxquelles il laisse à chacun la liberté de faire comme on jugera à propos. Ce n'est point là une simple inaction, comme le prétend GROTIUS, mais un acte très-positif, quoique tacite pour l'ordinaire, par lequel le supérieur ou le législateur se relâche de son droit. De sorte que, comme les actions ordonnées ou défendues sont réglées positivement par la loi, en tant qu'elle impose une nécessité indispensable de faire les premières et de s'abstenir des autres, les actions permises sont aussi positivement réglées par la loi à leur manière, et selon leur nature, en tant que la loi ou donne originairement le pouvoir de les faire ou de ne pas les faire, comme on le juge à propos, ou confirme et laisse cette faculté qu'elle aurait pu ôter en tout, ou en partie. Il n'est nullement besoin d'une permission expresse, qui a lieu rarement... Le silence du législateur suffit pour

(*a*) BARBEYRAC fait observer qu'il ne trouve dans le livre II de la *Cyropédie* aucun passage qui puisse se rapporter à ce que dit ici GROTIUS. P. P. F.

quand il dit qu'il y a certaines choses dont le nom n'est pas sitôt prononcé, que l'on conçoit qu'elles sont vicieuses. Car comme l'essence des choses, dès qu'elles existent, et de la manière qu'elles existent, ne dépend plus d'ailleurs, il en est de même des qualités qui sont la conséquence nécessaire de cette essence ; or, telle est la malignité de certaines actions comparées avec une nature douée d'une saine raison. Aussi Dieu lui-même souffre-t-il que l'on juge de lui d'après cette règle, ainsi qu'on le voit dans la Genèse (XVIII, 25), Ésaïe (V, 3), Ézéchiel (XVIII, 25), Jérémie (II, 9), Mich. (VI, 2), Rom. (III, 6).

6. Il arrive cependant parfois, dans les actes à propos desquels le droit naturel a prescrit quelque chose, une espèce de changement qui trompe les inattentifs, puisqu'en effet ce n'est pas le droit naturel qui change, lui qui est immuable, mais c'est la chose à l'égard de laquelle le droit naturel a statué, qui subit le changement. Prenons un exemple : si mon créancier me tient quitte de ce que je lui dois, je ne suis plus tenu de lui rien payer, non pas parce que le droit naturel aurait cessé de me prescrire de payer ce que je dois, mais parce que l'objet de ma dette a cessé d'être dû. C'est

indifférente et arbitraire en soi, il suffirait à Dieu de vouloir une chose pour la rendre bonne. Ainsi le vice deviendrait vertu, s'il plaisait à Dieu de le vouloir. Pourquoi ne dirait-on pas alors qu'il dépend de Dieu de faire que le cercle soit carré, que le vrai soit faux, que l'être soit le non-être ? On voit combien cette doctrine, spécieuse au premier abord, devient, quand on la presse, extravagante et pernicieuse. Le bien comme le vrai sont fondés sur la nature de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. Faire dépendre le bien de la volonté de Dieu, c'est faire dépendre l'être de Dieu de son action, c'est dire que Dieu est selon ce qu'il veut, au lieu de dire que Dieu veut selon ce qu'il est ; c'est remonter l'ordre des idées et celui des choses. Voir : AM. JACQUES, JULES SIMON, ÉMILE SAISSET, *Manuel de Philosophie*, p. 343. Il faut louer GROTIUS d'avoir compris et soutenu cette vérité. P. P. F.

celle qui se trouve dans Aristote [1], et suivant laquelle il y a un *droit naturel*, et un *droit volontaire*, qu'il appelle *droit légitime*, en donnant au mot de *loi* le sens le plus étroit [2]. Quelquefois aussi il le nomme *droit établi*. On rencontre la même distinction chez les Hébreux qui, lorsqu'ils s'expriment exactement, appellent le *droit naturel* MITSVOTH (*), le *droit établi* KHUKKIM, termes que les Septante ont coutume de traduire : le premier par *Devoirs*, le second par *Mandements*.

X. — 1. Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison (**), qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou

[1] « C'est, dit BARBEYRAC, dans sa Morale à Nicomachus (liv. V, ch. x), où il distingue Δίκαιον φυσικὸν, et Δίκαιον νομικὸν, comme faisant partie de ce qu'il appelle Δίκαιον πολιτικὸν, *Droit civil*. Ainsi les idées d'Aristote ne sont pas tout à fait les mêmes que celles de GROTIUS. »

[2] C'est-à-dire en entendant par là une disposition qui dépend absolument de la volonté du législateur. (BARBEYRAC.)

(*) C'est ainsi que l'appelle le fils de Maimon, dans le livre III du *Docteur des Doutants*, chap. XXVI. GROTIUS.

(**) Philon s'exprime ainsi dans le livre : « *tout homme bon est libre*. » « La droite raison, dit-il, est une loi qui ne sait pas mentir; elle n'a pas été écrite pour les mortels par tel ou tel mortel; elle n'a pas été tracée, loi sans vie, sur des feuilles ou des colonnes inanimées; mais elle ne saurait se corrompre, car elle a été gravée par la nature immortelle dans un entendement immortel. » « Demanderez-vous donc, s'écrie Tertullien (*sur la couronne du soldat*), où est la loi de Dieu? N'avez-vous pas ici une loi commune, exposée aux yeux du monde sur les tables de la nature? » Suivant Marc-Antonin (liv. II), « la fin que tout animal raisonnable doit se proposer, c'est de suivre la loi et la règle de la plus ancienne des villes et des républiques. » Ajoutez à ces citations un passage de Cicéron dans le livre III de son traité de la République, reproduit par Lactance (VI, 8). Il y a de belles choses sur ce sujet dans Chrysostôme (Har. XII et XIII *sur les statues*). Il ne faut pas dédaigner non plus ce que dit Thomas d'Aquin (*Secunda secundæ*, LVII, 2) et Scot (III, *Dist.*, 37). GROTIUS.

XI. — 1. La distinction qui existe dans les livres de droit romain, entre un droit immuable commun aux animaux et à l'homme,—que dans un sens plus étroit les jurisconsultes de Rome appellent *droit de nature*,—et un droit propre à l'humanité,—que les mêmes jurisconsultes désignent par le nom de *droit des gens*, — n'est presque d'aucun usage; car il n'y a d'être à proprement parler susceptible de droit, que celui qui se dirige d'après des principes généraux[1]. C'est ce que remarque parfaite-

de touche de la morale internationale. Le principe fondamental que toutes les règles de la morale publique et privée ont pour objet le bonheur général des hommes, n'était pas reconnu du temps de GROTIUS. Ce principe a contribué à dissiper en grande partie les erreurs introduites dans la science du droit international par GROTIUS et ses successeurs immédiats. C'est ainsi qu'en méditant sur l'expérience de tant de siècles passés, la portion la plus éclairée des nations civilisées a fini par se convaincre des calamités immenses qui sont les suites de la guerre. C'est ainsi qu'on est parvenu à modifier les usages de la guerre entre les nations, en s'abstenant de la saisie des personnes et des biens des non combattants sur terre; et on apprendra avec le temps, il faut l'espérer, l'utilité de s'abstenir également de la saisie et de la confiscation des bâtiments marchands en mer » (*Histoire des Progrès du droit des gens*, 3e édit., t. I, p. 60 et suiv.). P. P. F.

[1] La division tripartite du droit en *droit naturel*, *droit des gens* et *droit civil*, appartient à Ulpien (*Dig.*, l. I, § 3, *de just. et Jur.*), et non *aux jurisconsultes romains*. Les Institutes l'ont reproduite (l. I, tit. II, *Princ.*), mais sans y tenir beaucoup, comme on peut le voir d'après le § 41 du titre Ier du livre II. Ulpien ne reconnaissait cependant dans les brutes aucun sentiment du droit, et par conséquent aucune idée du devoir. Le droit, suivant ce jurisconsulte, ne peut jamais être considéré comme transgressé par un animal, *quod sensu caret* (*Princ.*, *si quadr. pauper.*; Ulp., fr. I, § 3, *eod.*). Pourquoi donc attribuer aux animaux la connaissance d'un droit qui leur serait commun avec l'homme? Cujas prétend que telle n'a point été l'idée d'Ulpien; mais il est difficile d'expliquer autrement les termes que ce jurisconsulte emploie (voir : CUJAS, *Not. ad Instit.*; DU CAURROY, *Institutes de Justinien*, traduites et expliquées, 7e édit., 1848, t. I, p. 11 et 12). Quelques interprètes modernes ont cru que la distinction tripartite d'Ulpien servait à déterminer les lots divers et inégaux des trois grandes classes entre lesquelles se partageaient, à une certaine époque, les sujets de l'empire romain : les esclaves, les

seulement du droit humain, mais aussi du droit divin volontaire, qui ne prescrit pas ou ne prohibe pas des choses obligatoires ou illicites par elles-mêmes et de leur propre nature, mais qui rend ces choses illicites en les interdisant, et d'obligation en les commandant [1].

ni par Dieu lui-même, car Dieu ne peut changer les rapports des choses. L'homme est initié au droit naturel, d'un côté par la raison qui lui révèle les rapports des choses, et le met à même de reconnaître si certains actes sont conformes à sa nature raisonnable, de l'autre côté par l'étude de ce qui est observé du consentement unanime des nations civilisées. GROTIUS donne pour sanction au droit naturel les remords de la conscience, les peines et les récompenses de l'autre vie (voir dans le *Précis du droit des gens* de MARTENS, la note excellente de *M. Ch. Vergé*, t. I[er], 2[e] édit., p. 33). Ainsi donc, tandis que les anciens sophistes niaient que entre le bien et le mal il y eût une distinction réelle, tandis que quelques théologiens modernes prétendaient que ces distinctions dépendent de la volonté arbitraire de Dieu, de même que dans un autre sens certains publicistes, tels que Hobbes, les attribuaient à l'institution positive du législateur civil; selon GROTIUS, au contraire, la conscience elle-même impose des lois, puisqu'elle autorise certaines actions, tandis qu'elle en condamne d'autres, suivant que ces actions sont conformes ou opposées à la nature de l'homme considéré comme un être moral ou social.

WHEATON fait remarquer qu'il est évident que, dans ce passage, GROTIUS entend par *droit naturel* les règles de justice qui doivent diriger les actions des hommes, considérés comme des êtres moraux et responsables. Mais il ajoute qu'il serait plus juste d'appeler ce droit loi de Dieu, ou loi divine, puisque c'est Dieu qui l'a prescrite à l'homme, et qu'elle lui est révélée par la raison ou par les saintes Écritures. (WHEATON, *Éléments du droit international*, édit. 1858, t. I, p. 2 et 3.) — Sur les controverses relatives au sens de l'expression *droit naturel*, et à l'existence de ce droit; sur la définition, le caractère et les limites du *droit naturel*, voir VATTEL, *le Droit des gens, etc.*, édit. Guillaumin, t. I, p. 78 et suiv., 82 et suiv. P. P. F.

[1] Ce passage inspire à BARBEYRAC les réflexions suivantes : « L'auteur, dit-il, suppose ici que l'on serait dans quelque *obligation* de faire ou de ne pas faire certaines choses, quand même on n'aurait à répondre de sa conduite devant personne... L'on voit encore aujourd'hui quelques auteurs, d'ailleurs très-judicieux et nullement esclaves des préjugés de l'École, s'opiniâtrer à soutenir que les règles du droit naturel et de la morale, imposent par elles-mêmes une nécessité indispensable de les suivre,

3. Il faut remarquer, pour l'intelligence du droit naturel, qu'il y a certaines choses qu'on attribue à ce droit d'une manière impropre, mais — suivant l'expression

indépendamment de la volonté de Dieu... Il ne s'agit point ici de disputer si, en faisant abstraction de toute volonté d'un être intelligent, et même de la volonté de Dieu, notre esprit ne peut pas découvrir les idées et les relations d'où se déduisent toutes les règles du droit naturel et de la morale. On doit convenir de bonne foi que ces règles sont effectivement fondées sur la nature même des choses ; qu'elles sont conformes à l'ordre que l'on conçoit qui est nécessaire pour la beauté de l'univers... Mais de cela seul il ne s'ensuit pas que l'on soit proprement *obligé* à faire ou ne pas faire telle ou telle chose. La convenance ou disconvenance, que l'on peut appeler *moralité naturelle* des actions, est bien une raison qui peut porter à agir ou à ne point agir, mais ce n'est pas une raison qui impose une nécessité indispensable, telle que l'emporte l'idée de l'*obligation*. Cette nécessité ne peut venir que d'un *supérieur*, c'est-à-dire d'un être intelligent hors de nous, qui ait le pouvoir de gêner notre liberté et de nous prescrire des règles de conduite... De tout cela je conclus que les maximes de la raison, quelque conformes qu'elles soient à la nature des choses, à la constitution de notre être, ne sont nullement obligatoires jusqu'à ce que cette même raison nous ait découvert l'auteur de l'existence et de la nature des choses, lequel par sa volonté donne force de loi à ces maximes, et nous impose une nécessité indispensable de nous conformer, en vertu du droit qu'il a de gêner notre liberté comme il le juge à propos, et de prescrire telles bornes que bon lui semble aux facultés qu'il nous a données. Il est vrai que Dieu ne peut rien ordonner de contraire aux idées de convenance ou de disconvenance que la raison nous fait voir dans certaines actions ; mais cela n'empêche pas que l'obligation de se régler sur ces idées ne vienne uniquement de sa volonté... »

« Nous répondons à tout ce raisonnement, dit avec justesse Vattel, que les hommes seraient obligés à l'observation des lois naturelles, même en faisant abstraction de la volonté de Dieu, parce qu'elles sont louables et utiles ; mais que cette volonté ajoute, sans contredit, un très-grand poids à cette obligation ; qu'elle en est un fondement très-légitime et très-solide, bien que ce fondement ne soit pas un principe primitif, puisqu'il dérive lui-même d'un autre dont il tire sa force, je veux dire de notre utilité. Le savant commentateur de Grotius ne sera-t-il pas obligé d'en convenir, et n'avouera-t-il pas que sa note est inutile contre un pareil système ?... Ce n'est point déroger à l'autorité de Dieu, que de dire que tout ce qu'il nous prescrit dans les lois naturelles est si beau, et si utile par lui-même, que nous serions *obligés* de le pratiquer, quand même

qu'affectionnent les Scoliastes — par réduction, auxquelles le droit naturel n'est pas formellement contraire. C'est ainsi que nous avons dit tout à l'heure qu'on quali-

Dieu ne l'aurait pas ordonné. » (*Essai sur le fondement du droit naturel*, dans le traité du *Droit des gens* de VATTEL, édition Guillaumin, t. I, p. 16 et suiv.).

La philosophie moderne a donné raison à GROTIUS contre BARBEYRAC. Elle enseigne, avec le publiciste hollandais, et avec les plus beaux génies de l'antiquité, que le bien n'est pas tel parce qu'il plaît à Dieu, mais qu'il plaît à Dieu parce qu'il est bien, et que, par conséquent, ce n'est pas dans les dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif de la légitimité des vérités morales. Sur les traces de Platon, les plus grands docteurs de l'Église, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, et dans les temps modernes les plus illustres philosophes, Mallebranche, Fénelon, Leibnitz, se sont accordés à reconnaître la parfaite indépendance de l'idée du bien, et à y subordonner la volonté divine. Voir M. COUSIN, argument de *l'Euthyphron*, dans le tome Ier de la traduction de Platon. — M. JOUFFROY s'est fait, à notre époque, l'éloquent interprète de la vraie théorie du BIEN *en soi*, qui dans la philosophie païenne avait été entrevue déjà par Aristote et par les stoïciens. Deux choses sont immédiatement évidentes suivant cette doctrine : la première, c'est que tout être a une fin, la seconde, que la fin d'un être est son bien. Cela posé, comme la fin de chaque être est liée à celle de tous les autres êtres de la nature, la raison ne peut pas ne pas s'élever de l'idée de la fin d'un certain être à celle de la fin universelle de tous les êtres; de l'idée du bien d'une nature donnée, à l'idée du bien général des choses; de l'idée de la loi et de l'ordre d'une destinée particulière, à l'idée de la loi universelle, de l'ordre universel. Ordre universel, loi universelle, accomplissement de la fin universelle des êtres, ce sont là les traductions diverses d'une même idée, l'idée du bien absolu, du bien en soi et par soi. Maintenant comme la fin d'un être est fondée sur sa nature, comme la nature des êtres est l'ouvrage de la volonté de Dieu éclairée par sa raison, et comme la volonté et la raison de Dieu sont elles-mêmes fondées sur son essence, il est clair que la base suprême et la substance du bien, c'est Dieu même dont la volonté a produit tous les êtres, dont la raison les avait conçus d'avance, pour ainsi dire, et en leur assignant leur nature, avait marqué leur fin et leur loi. C'est en ce sens qu'Aristote définissait Dieu la cause finale du monde... (Voir le *Manuel de philosophie*, par Am. Jacques, Jules Simon, Émile Saisset, 2e édit., p. 347).

Quant à l'obligation morale, la philosophie moderne enseigne aussi qu'elle naît de la liberté de l'agent, et qu'elle la suppose. Kant a présenté

fie de justes des choses exemptes d'injustice. Quelquefois aussi on rapporte par abus au droit naturel des choses que la raison fait regarder comme honnêtes, ou comme meilleures que celles qui leur sont opposées, quoiqu'elles ne soient pas d'obligation.

4. Il faut savoir de plus que le droit naturel ne regarde pas seulement les choses qui sont en dehors de la volonté des hommes, mais qu'il a aussi pour objet beaucoup de choses qui sont une suite de quelque acte de cette volonté. C'est ainsi que la propriété, telle qu'elle est à présent en usage, a été introduite par la volonté humaine; mais du moment où elle est introduite, c'est le droit naturel lui-même qui m'apprend que c'est un crime pour moi de m'emparer, contre ton gré, de ce qui est l'objet de ta propriété. Aussi le jurisconsulte Paul a-t-il dit que le vol est interdit par le droit naturel (*) Ulpien, que c'est une action naturellement déshonnête Euripide, dans ces vers d'Hélène, que c'est un acte qu

une admirable analyse de ces deux notions d'obligation et de liberté, parfaitement indiqué leurs rapports essentiels. L'obligation morale n'est point une impulsion de la sensibilité, ou une force étrangère et nécessitante ; c'est une idée, un concept qui s'impose nécessairement à la raison mais sans maîtriser l'activité. Cette idée, ce concept, c'est qu'un être libre ne peut raisonnablement se proposer pour fin que d'accomplir sa destinée, de concourir à l'ordre, de faire le bien. Mais ce principe qui est d'une évidence irrésistible, n'enchaîne que notre jugement et nous laisse maîtres d'y conformer ou non notre conduite. Voir : KANT, *Critique de la raison pure pratique*, liv. I, chap. I ; JOUFFROY, *Cours de Droit naturel*, leçon XXVI ; *le Manuel de Philosophie*, etc., p. 349 et suiv.

P. P. F.

(*) « Après la loi, dit l'empereur Julien, qui regarde la connaissance et le culte de Dieu, il y a une autre loi sacrée et divine de sa nature, qui ordonne de s'abstenir toujours et partout du bien d'autrui, et de n'y attenter ni par ses discours, ni par ses actions, ni par ses pensées secrètes. » Cicéron, dans le livre III du *Traité des devoirs*, dit d'après Chrysippe, que « chacun peut, sans injustice, chercher son propre avantage ; mais qu'il est contre le droit d'ôter aux autres les biens qui leur appartiennent. » GROTIUS.

déplaît à Dieu : « Dieu ne peut souffrir la violence ; il ne veut point que nous soyons riches par le vol, mais par des acquisitions honnêtes. Il faut mépriser la fortune, si elle ne vient pas d'une manière légitime. L'air est commun à tous les hommes ; la terre aussi. Il est permis à chacun d'y étendre sa demeure, mais en s'abstenant d'empiéter sur ce qui appartient à autrui. »

5. Le droit naturel est tellement immuable, qu'il ne peut pas même être changé par Dieu. Quelque immense, en effet, que soit la puissance divine, on peut dire cependant qu'il y a des choses sur lesquelles elle ne s'étend pas ; parce que celles auxquelles nous faisons allusion ne peuvent être qu'énoncées, mais n'ont aucun sens qui exprime une réalité, et sont contradictoires entre elles. De même donc que Dieu ne pourrait pas faire que deux et deux ne soient pas quatre, de même il ne peut empêcher que ce qui est essentiellement mauvais ne soit mauvais [1]. C'est là ce qu'Aristote donne à entendre

[1] Le bien et le mal diffèrent-ils par des caractères nécessaires, ou seulement par la volonté de Dieu ? GROTIUS croyait que Dieu lui-même n'aurait pas pu faire que ce qui est bien fût mal, et réciproquement. PUFFENDORF soutenait au contraire que, si Dieu l'avait voulu, ce qui nous paraît criminel aurait pu être vertueux (liv. I, chap. I, n° 6). Il y a, dit à ce sujet, fort à propos, Bélime, de la présomption à vouloir disserter sur ce que Dieu aurait pu faire. Ce sont, d'ailleurs, des discussions dont l'utilité, fort contestable en tout état de cause, le serait surtout au point de vue de la législation » (*Philosophie du Droit*, t. I, p. 70). Ces questions oiseuses étaient un reste de la scolastique des théologiens. On sait combien de questions bizarres étaient traitées au moyen âge dans les écoles (Voir notamment : D. THOMAE, *Quæstiones disputatæ*, t. XII, p. 289, 350, 683 ; ID., *Summ. Theol.*, t. XXII, p. 80, 166).

L'opinion de GROTIUS est, au surplus, conforme à ses principes sur l'obligation morale et le bien en soi. Les partisans de la théorie qui réduit l'idée du bien à l'idée de la volonté divine, OKKAM au moyen âge, CRUSIUS dans les temps modernes, aboutissent à l'opinion de PUFFENDORF. Dieu, en effet, ne peut pas vouloir le mal. Or, si le bien et le mal dépendaient de la seule volonté de Dieu, conçue dès lors comme parfaitement

quand il dit qu'il y a certaines choses dont le nom n'est pas sitôt prononcé, que l'on conçoit qu'elles sont vicieuses. Car comme l'essence des choses, dès qu'elles existent, et de la manière qu'elles existent, ne dépend plus d'ailleurs, il en est de même des qualités qui sont la conséquence nécessaire de cette essence ; or, telle est la malignité de certaines actions comparées avec une nature douée d'une saine raison. Aussi Dieu lui-même souffre-t-il que l'on juge de lui d'après cette règle, ainsi qu'on le voit dans la Genèse (XVIII, 25), Ésaïe (V, 3), Ézéchiel (XVIII, 25), Jérémie (II, 9), Mich. (VI, 2), Rom. (III, 6).

6. Il arrive cependant parfois, dans les actes à propos desquels le droit naturel a prescrit quelque chose, une espèce de changement qui trompe les inattentifs, puisqu'en effet ce n'est pas le droit naturel qui change, lui qui est immuable, mais c'est la chose à l'égard de laquelle le droit naturel a statué, qui subit le changement. Prenons un exemple : si mon créancier me tient quitte de ce que je lui dois, je ne suis plus tenu de lui rien payer, non pas parce que le droit naturel aurait cessé de me prescrire de payer ce que je dois, mais parce que l'objet de ma dette a cessé d'être dû. C'est

indifférente et arbitraire en soi, il suffirait à Dieu de vouloir une chose pour la rendre bonne. Ainsi le vice deviendrait vertu, s'il plaisait à Dieu de le vouloir. Pourquoi ne dirait-on pas alors qu'il dépend de Dieu de faire que le cercle soit carré, que le vrai soit faux, que l'être soit le non-être ? On voit combien cette doctrine, spécieuse au premier abord, devient, quand on la presse, extravagante et pernicieuse. Le bien comme le vrai sont fondés sur la nature de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. Faire dépendre le bien de la volonté de Dieu, c'est faire dépendre l'être de Dieu de son action, c'est dire que Dieu est selon ce qu'il veut, au lieu de dire que Dieu veut selon ce qu'il est ; c'est remonter l'ordre des idées et celui des choses. Voir : AM. JACQUES, JULES SIMON, ÉMILE SAISSET, *Manuel de Philosophie*, p. 343. Il faut louer GROTIUS d'avoir compris et soutenu cette vérité. P. P. F.

ainsi qu'Arrien dit avec raison dans Épictète, qu'il ne suffit pas pour qu'une somme d'argent soit due qu'elle ait été donnée en prêt, mais qu'il faut que la dette subsiste encore, qu'elle n'ait pas été éteinte. De même, si Dieu prescrit d'immoler quelqu'un, de le dépouiller de ses biens, non-seulement il n'y aura pas là un homicide ou un vol licites—termes qui impliquent l'idée de crime,—mais il n'y aura même ni homicide ni vol, parce que ces actes auront eu lieu sur le commandement de Dieu, maître suprême de la vie et des biens.

7. Il y a aussi des choses qui sont du droit naturel, non purement et simplement, mais à raison d'une situation déterminée. C'est ainsi que tant que la propriété n'avait pas été introduite, l'usage des choses en commun a été de droit naturel, et qu'on a eu le droit de poursuivre son bien par la force avant que les lois aient été promulguées[1].

[1] Grotius distingue entre le *droit des gens naturel* et le *droit des gens positif* ou *volontaire*. Il fait dériver le premier élément du *jus gentium* de la supposition d'une société où les hommes vivent ensemble dans ce qu'on appelle l'*état de nature*. Cette société naturelle n'a d'autre supérieur que Dieu, d'autre droit que la loi divine gravée dans le cœur de l'homme, et annoncée par la voix de la conscience. Les nations, vivant ensemble dans un pareil état d'indépendance mutuelle, doivent nécessairement être régies par cette même loi. Quant au droit des gens *positif* ou *volontaire*, il lui donne pour base le *consentement de toutes les nations*, ou de la plupart d'entre elles, à observer certaines règles de conduite dans leurs relations réciproques. Mais il est évident que son prétendu état de nature n'a jamais existé; son consentement général des nations est tout au plus un consentement tacite, tel que le *jus non scriptum quod consensus fecit* des jurisconsultes romains. Ce consentement ne peut être démontré que par la disposition plus ou moins constante et générale des nations à observer, les unes envers les autres, ces règles de justice internationale reconnues par les publicistes.

« Grotius, dit Wheaton, aurait mieux fait sans doute de chercher la base du droit naturel des gens dans le principe du bonheur général, vaguement indiqué par Leibnitz, plus clairement exprimé par Cumberland, et reconnu par la plupart des écrivains modernes comme la pierre

XI. — 1. La distinction qui existe dans les livres de droit romain, entre un droit immuable commun aux animaux et à l'homme,—que dans un sens plus étroit les jurisconsultes de Rome appellent *droit de nature*,—et un droit propre à l'humanité,—que les mêmes jurisconsultes désignent par le nom de *droit des gens*, — n'est presque d'aucun usage; car il n'y a d'être à proprement parler susceptible de droit, que celui qui se dirige d'après des principes généraux[1]. C'est ce que remarque parfaite-

de touche de la morale internationale. Le principe fondamental que toutes les règles de la morale publique et privée ont pour objet le bonheur général des hommes, n'était pas reconnu du temps de GROTIUS. Ce principe a contribué à dissiper en grande partie les erreurs introduites dans la science du droit international par GROTIUS et ses successeurs immédiats. C'est ainsi qu'en méditant sur l'expérience de tant de siècles passés, la portion la plus éclairée des nations civilisées a fini par se convaincre des calamités immenses qui sont les suites de la guerre. C'est ainsi qu'on est parvenu à modifier les usages de la guerre entre les nations, en s'abstenant de la saisie des personnes et des biens des non combattants sur terre; et on apprendra avec le temps, il faut l'espérer, l'utilité de s'abstenir également de la saisie et de la confiscation des bâtiments marchands en mer » (*Histoire des Progrès du droit des gens*, 3e édit., t. I, p. 60 et suiv.). P. P. F.

[1] La division tripartite du droit en *droit naturel*, *droit des gens* et *droit civil*, appartient à Ulpien (*Dig.*, l. I, § 3, *de just. et Jur.*), et non *aux jurisconsultes romains*. Les Institutes l'ont reproduite (l. I, tit. II, *Princ.*), mais sans y tenir beaucoup, comme on peut le voir d'après le § 41 du titre Ier du livre II. Ulpien ne reconnaissait cependant dans les brutes aucun sentiment du droit, et par conséquent aucune idée du devoir. Le droit, suivant ce jurisconsulte, ne peut jamais être considéré comme transgressé par un animal, *quod sensu caret* (*Princ.*, *si quadr. pauper.*; Ulp., fr. I, § 3, *eod.*). Pourquoi donc attribuer aux animaux la connaissance d'un droit qui leur serait commun avec l'homme? Cujas prétend que telle n'a point été l'idée d'Ulpien; mais il est difficile d'expliquer autrement les termes que ce jurisconsulte emploie (voir : CUJAS, *Not. ad Instit.*; DU CAURROY, *Institutes de Justinien*, traduites et expliquées, 7e édit., 1848, t. I, p. 11 et 12). Quelques interprètes modernes ont cru que la distinction tripartite d'Ulpien servait à déterminer les lots divers et inégaux des trois grandes classes entre lesquelles se partageaient, *à une certaine* époque, les sujets de l'empire romain : les esclaves, les

Hésiode. « La loi, dit-il, est donnée par le grand r au genre humain; les bêtes sauvages, les pois- les oiseaux au vol élevé, deviennent la pâture les es autres: le droit n'a pas lieu entre eux. Mais la ·, qui est la chose la plus excellente, a été notre ;e (*) ». « Nous ne disons pas qu'il existe une justice es chevaux, pour les lions », écrit Cicéron dans le ier de son *Traité des Devoirs*. Plutarque, dans la vie ton l'ancien, dit aussi que « nous ne nous servons ellement des lois et de la justice qu'à l'égard des nes ». « Nous voyons, en effet, dit Lactance (liv. V), ans tous les êtres animés dépourvus de raison, il y : nature qui prend soin d'elle-même. Ils nuisent utres pour se faire du bien; ils ne savent pas que ce soit un mal. Mais l'homme, qui possède la ;e du bien et du mal, s'abstient de nuire à autrui, ; à ses propres dépens. » Polybe, après avoir ra- l'origine des premières associations humaines, : que si quelque individu avait commis une injustice

rs et les citoyens romains. Mais cette explication est plus ingé- que concordante avec les documents historiques. Voir la discus- cette opinion dans la *Chrestomathie* de M. BLONDEAU, 1843, intro- , p. LXVI et suiv.— On a voulu apercevoir enfin dans cette division ce des stoïciens, qui étudiaient l'homme comme membre de la ı, de l'humanité et de la cité. Voir l'*Introduction historique au omain* de M. CH. GIRAUD, 1835, p. 186. Ce dernier point de vue tre le plus voisin de la réalité. P. P. F.

ıvénal dit dans sa quinzième satire: « C'est pour cela que seuls, ons reçu du ciel cette intelligence qu'il faut respecter, cette rai- able de s'élever aux choses divines, de comprendre et de prati- , arts, cet instinct sublime qui nous vient d'en haut, et qui manque ıte courbée vers cette terre où s'attache son regard. Aux premiers u monde, Dieu, notre créateur à tous, accorda aux animaux la ement, à l'homme une âme, pour qu'une mutuelle affection portât mes à s'entr'aider, pour que, dispersés d'abord, ils en vinssent à se en société... » Chrysostôme dit qu'on ne doit jamais s'écarter des lu juste et de l'injuste, pas même quand il s'agit des êtres sans âme n'ont point de sentiment. *Épit. aux Romains*, ch. VII. GROTIUS.

contre ses père et mère (*) ou ses bienfaiteurs, il n'aurait pu arriver que les autres n'en eussent pas conçu de l'indignation, et il en donne pour motif que « le genre humain différant des autres animaux en ce qu'il est doué d'esprit et de raison, il n'est nullement croyable qu'un acte si éloigné de la nature de l'homme ait passé inaperçu pour ce dernier, comme cela arrive chez les brutes; mais qu'une pareille action devait avoir frappé son esprit, en prenant la couleur d'une offense (**). »

2. Que si quelquefois on attribue aux brutes une notion de justice (***), c'est improprement, et parce qu'on remarque en elles quelque ombre et quelque vestige de raison (****). Que, d'ailleurs, une action sur laquelle le droit naturel s'est prononcé, nous soit commune avec les autres animaux, telle que l'éducation des enfants; ou qu'elle nous soit propre à nous, tel que le culte de la divinité, cela n'importe en rien à la nature même du droit.

(*) On en peut voir un exemple dans la personne de Cham (*Genèse*, IX, 22), où la punition suit le crime. GROTIUS.

(**) Chrysostôme (XIII, *de Statuis*) remarque que « nous sommes tous portés naturellement à entrer dans les mêmes sentiments d'indignation que conçoivent ceux qui ont été maltraités. Nous sentons aussitôt q[illegible] nous devenons ennemis des offenseurs, quoique nous n'ayons aucune p[illegible] à l'injure. » Le scholiaste d'Horace (satire III, liv. I) dit que « notre s[illegible]timent et notre esprit s'indignent autrement lorsque nous apprenons [illegible] homicide que lorsque nous apprenons un vol. » GROTIUS.

(***) Pline (liv. VIII, ch. v) dit qu'on a remarqué dans les élé[illegible] une sorte de pressentiment de justice. Il raconte (liv. X) qu'un[illegible] avait mis à mort son propre petit, parce qu'il avait tué l'enfant d[illegible] homme qui le nourrissait. GROTIUS.

(****) Sénèque (*De irâ*, v, 3) dit que les bêtes ne sont pas sujettes à la colère, mais qu'elles ont seulement une impétuosité aveugle qui ressemble à cette passion. Origène remarque aussi que les bêtes ne sont pas susceptibles de vice, mais seulement de quelque ombre de vice (*Contra Celsum*); « le lion semble être en colère, » disaient les péripatéticiens, d'après Porphyre (III, *de non esu animant.*) GROTIUS.

XII. — 1. On a coutume de prouver de deux manières qu'une chose est de droit naturel : *à priori* et *à posteriori*. De ces deux façons d'argumenter, celle-là est plus abstraite, celle-ci plus populaire. On prouve *à priori*, en démontrant la convenance ou la disconvenance nécessaire d'une chose avec la nature raisonnable et sociale ; *à posteriori*, en concluant, sinon avec une certitude infaillible, du moins avec beaucoup de probabilité, qu'une chose est du droit naturel, parce qu'elle est crue comme telle chez toutes les nations, ou parmi celles qui sont le plus civilisées. Car un effet universel exige une cause universelle, et la cause d'une semblable opinion ne peut guère être autre chose que le sens même qu'on appelle sens commun.

2. Il y a dans Hésiode un mot que beaucoup de personnes ont loué : « Ce n'est pas une manière de voir entièrement vaine, celle que plusieurs peuples consacrent. » « Ce qui communément paraît tel est assuré, » disait Héraclite, qui estimait que la voix commune est le meilleur critérium de la vérité (*). Suivant Aristote, « la

(*) Aristote (*Nicom.*, X, 11) soutient que ce que tout le monde conçoit d'une certaine manière, est véritablement tel qu'il paraît, et que quiconque voudrait renverser cette croyance n'avancerait rien de plus croyable. Sénèque s'exprime ainsi : « Au milieu d'une aussi grande diversité d'opinions, les hommes sont unanimes à affirmer qu'il faut être reconnaissant pour un bienfaiteur. » Quintilien dit que l'usage des savants fait la coutume, en matière de langage, de même que la conformité de la conduite des gens de bien doit être regardée comme la pratique commune en matière de morale. « Il n'est pas de nation, dit Josèphe (*Hist. antiq.*, XVI), qui ait dans toute son étendue les mêmes coutumes. Chaque ville a souvent des coutumes différentes de celles des autres. Mais la justice convient également à tous les hommes ; elle est utile tant aux barbares qu'aux Grecs. Nos lois suivent exactement les règles de cette justice ; de sorte que si nous les observons religieusement, elles peuvent nous inspirer des sentiments bienveillants et affectueux pour tous les hommes. C'est tout ce qu'on peut leur demander. Les autres peuples ne doivent pas les considérer comme leur étant contraires, à cause de la diversité

plus forte des preuves est lorsque tout le monde convient de ce que nous disons. » D'après Cicéron « le concert de toutes les nations sur un objet doit être considéré comme une loi de nature. » « La preuve de la vérité, dit Sénèque, se trouve dans le fait que tous aient sur la même chose le même sentiment. » « Tenons pour certain, dit Quintilien, ce qui est reçu dans la commune opinion du monde. » Ce n'est pas sans raison que j'ai dit les nations le plus civilisées; car, ainsi que le remarque justement Porphyre (*), « il y a des peuples farouches et devenus inhumains, au sujet desquels des juges équitables ne doivent pas tirer des conséquences pour s'élever de là contre la nature humaine. » Andronic de Rhodes dit que « pour les hommes qui sont doués d'un esprit juste et sain, le droit qu'on appelle droit de la nature est immuable. Que si les individus dont l'esprit est malade et bizarre pensent autrement, cela n'im-

qui existe entre leurs coutumes et nos lois ; mais plutôt voir si ces lois tendent à la vertu et à la probité ; car c'est à quoi tous les hommes sont intéressés, et ce qui seul aussi est suffisant pour protéger la vie des hommes. » Tertullien (*De præscript. advers. hæretic.*) dit que « lorsqu'une chose se trouve également reçue par un grand nombre de gens, ce n'est pas une erreur, mais une tradition (*a*). GROTIUS.

(*) Justin fait l'exception suivante : « Hormis ceux qui, possédés par des esprits impurs, et corrompus par une mauvaise éducation, de mauvaises mœurs et des lois injustes, ont étouffé les idées naturelles » (*Colloq. cum Tryph*). « On peut s'étonner avec raison, dit Philon, que telles personnes soient tellement aveugles qu'elles n'aperçoivent pas certaines propriétés des choses d'une si grande clarté » (*Omn. homin. esse*). Chrysostôme recommande, dans son discours sur la divinité du Christ, de ne pas recourir au jugement de ceux qui ont l'esprit gâté. GROTIUS.

(*a*) BARBEYRAC fait observer que de tous ces passages, il n'y a guère que les deux premiers qui soient à propos. Il eut mieux fait de reconnaître qu'ils sont tous d'une inutilité évidente. On ne peut que regretter cette abondance indigeste de citations, cette érudition exagérée, qui rend la lecture fastidieuse, sans *profit pour* le lecteur. P. P. F.

porte pas. Celui-là, en effet, qui affirme que le miel est doux, ne ment pas parce que les malades ne le trouvent pas ainsi. » Le passage suivant de Plutarque, dans la vie de Pompée, ne s'éloigne pas de ces principes : « Aucun homme n'est ou n'a été de sa nature un animal sauvage et insociable; mais il devient cruel dès qu'il a pris de mauvaises habitudes contre les règles de la nature. Par des habitudes contraires, par un changement de vie et de lieu, il revient de nouveau à la douceur. » Aristote fait la description suivante de l'homme d'après les qualités qui lui sont propres : « L'homme est un animal doux de sa nature (*). » Le même philosophe dit ailleurs : « Pour juger de ce qui est naturel, il faut examiner les choses qui se comportent convenablement selon la nature, et non celles qui sont corrompues. »

XIII. — Nous avons dit que l'autre espèce de droit est le droit volontaire qui tire son origine de la volonté. Il est ou humain, ou divin [1].

XIV. — 1. Nous commencerons par le droit humain, parce que c'est celui qui a été connu du plus grand nombre d'individus. Ce droit est donc ou civil, ou plus étendu que le civil, ou plus restreint que le civil. Le droit civil est celui qui émane de la puissance civile. La

(*) Chrysostôme dit la même chose (*De statuis*, XI). Philon l'explique plus au long : « La nature en produisant l'homme, celui de tous les animaux qui est le plus doux, l'a rendu propre et disposé à vivre avec ses semblables; elle l'a invité à la concorde et à la société, lui donnant aussi le langage qui sert à former l'union des esprits et l'harmonie des mœurs » (*In Decalog.*) « L'homme est le plus doux des animaux, dit le même philosophe (*De mond. immort.*), parce que la nature lui a donné en présent la faculté de parler, à la faveur de laquelle les transports les plus effrénés sont apaisés comme par enchantement. » GROTIUS.

[1] C'est ce qu'on nomme ordinairement *droit positif*. Il roule sur des choses indifférentes en elles-mêmes, ou qui ne sont pas fondées sur la constitution de notre nature, et qui, par conséquent, peuvent être différemment réglées selon les temps, les lieux et les autres circonstances. (BARBEYRAC.)

puissance civile est celle qui est à la tête de l'État. L'État est une réunion parfaite[1] d'hommes libres associés pour jouir de la protection des lois et pour leur utilité commune[2]. Le droit plus restreint que le civil, et qui ne découle pas de la puissance civile, quoiqu'il lui soit soumis, est de différentes sortes : il comprend les ordres d'un père, ceux d'un maître, et autres sem-

[1] GROTIUS en ajoutant cette épithète de *parfaite*, suit les idées d'Aristote, qui regardait la société civile comme une société parfaite, αὐτάρκης, dans laquelle on trouve tout ce qui est nécessaire pour vivre commodément et heureusement.

(BARBEYRAC.)

[2] La plupart des publicistes ne voient avec GROTIUS, dans l'ordre social, qu'un moyen de protéger les droits des individus contre les violences de leurs semblables. « Avant tout, dit M. Batbie, l'État est créé et organisé pour procurer la garantie des droits individuels » (*Traité théorique et pratique de droit public*, t. II, p. 277). « Sans doute, dit M. Serrigny, c'est là une des fins de la réunion des hommes en société, mais ce n'est pas la seule, ni la plus importante. Les États forment aussi des centres d'activité ; ils représentent des personnalités qui ont une volonté et une force considérables, et qui contribuent à faire avancer l'humanité vers le progrès auquel elle est destinée, progrès que les hommes isolés ne pourraient jamais atteindre. » (*Traité du droit public des Français*, t. I, p. 14 ; voir aussi VATTEL, édit. Guillaumin, t. I, p. 138, note 2, et les auteurs qui s'y trouvent cités.)

Il n'y a, dit ARISTOTE, de gouvernements justes et bien constitués, que ceux qui tendent au *bien commun*. Toute question de droit public, quelle qu'elle soit, a, en effet, pour base nécessaire, l'utilité générale, le bien de tous, et aucune autre considération ne peut être invoquée, puisque le but unique des sociétés, c'est le bonheur de tous les membres dont elles sont formées. Machiavel lui-même s'exprime ainsi : « Quand tu vois que ton ministre pense plus à lui qu'à toi, et que toutes ses actions tendent à son profit, tu ne dois jamais t'y fier, car *celui qui mène les affaires d'un État, ne doit jamais songer aux siennes* (*Le Prince*, chap. XXI). » La définition donnée par GROTIUS a reçu sa consécration et son commentaire dans l'article 2 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, du 3-14 sept. 1791 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont *la liberté*, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

P. P. F.

blables [1]. Le droit plus étendu est le droit des gens, c'est-à-dire celui qui a reçu sa force obligatoire de la volonté de toutes les nations [2], ou d'un grand nombre (*). J'ai ajouté d'un grand nombre, parce qu'à l'exception du droit naturel, qu'on a coutume d'appeler aussi droit des gens, on ne trouve presque pas de droit qui soit commun à toutes les nations [3]. Bien plus, souvent sur

[1] Car il y avait des pères et des enfants, des maîtres et des serviteurs, avant qu'il y eût des souverains et des sujets. L'autorité d'un père sur son enfant, d'un maître sur son serviteur, n'est nullement fondée sur la volonté des puissances civiles ;... elle vient d'ailleurs, et tout ce que le souverain peut ici, c'est de restreindre cette autorité, autant qu'il est nécessaire pour le bien public. (BARBEYRAC.)

[2] Il faut remarquer que GROTIUS fait usage du terme de *Jus voluntarium gentium*, dans un sens étendu, comme renfermant toutes les bases du droit international, qu'on ne peut pas référer au droit naturel, mais qui dépend du consentement volontaire de toutes les nations ou de plusieurs. P. P. F.

(*) VASQUEZ, II, *Controvers.*, L. IV, 4. GROTIUS.

[3] Il n'y a pas de droit des gens universel, tel qu'il est décrit par Cicéron dans son traité de la République. Le droit public a toujours été, et est encore, à quelques exceptions près, limité aux peuples civilisés de l'Europe, ou à ceux d'origine européenne. GROTIUS distinguait donc, lui aussi, entre le droit des gens européen et celui des autres races d'hommes. BYNKERSHOEK dit de même que le droit des gens est ce qui s'observe, conformément aux lumières de la raison, entre les nations, *sinon toutes*, du moins la plupart et les plus civilisées (*De foro legatorum*, cap. III). LEIBNITZ parle du droit des gens volontaire, comme étant établi par le consentement tacite des nations ; « non pas, dit-il, qu'il soit nécessairement la loi *de toutes* les nations et de *tous les siècles*, puisque les Européens et les Indiens diffèrent souvent entre eux au sujet des notions qu'ils se sont faites du droit international, et que même parmi nous il peut être changé par le laps des temps » (*Codex juris gentium diplomaticus, præfat.*). MONTESQUIEU, enfin, dit dans l'*Esprit des lois :* « Toutes les nations ont un droit des gens, et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassadeurs, ils connaissent des droits de la guerre et de la paix ; le malheur est que ce droit des gens n'est pas fondé sur de vrais principes » (liv. I, chap. III). Voir WHEATON, *Éléments du droit international*, t. I, p. 20 et suiv.

Des indices *favorables semblent cependant* promettre pour l'avenir un

un point de l'univers il y a tel droit des gens, qui n'existe pas ailleurs, ainsi que nous le dirons en son lieu, a propos de la captivité et du droit de postliminie.

2. Ce droit des gens se prouve de la même manière que le droit civil non écrit, par un usage continuel et par le témoignage de ceux qui s'y connaissent. Il est, en effet, ainsi que le remarque très-bien Dion Chrysostôme, « l'ouvrage du temps et de l'usage. » Aussi les auteurs illustres qui ont écrit des annales nous sont-ils pour cela d'une très-grande utilité [1].

droit des gens humanitaire et cosmopolite, fondé sur la solidarité des différentes nations du monde. Déjà l'histoire des relations politiques des États européens depuis 1856, s'est plusieurs fois ressentie des tendances humanitaires et progressives du congrès de Paris. Non-seulement les chefs de puissants États ont paru, à de certains moments, animés de sentiments d'estime réciproque qui les ont amenés à de personnelles et d'intimes entrevues, mais encore, grâce à d'opportunes entremises, les questions internationales les plus diverses ont été résolues avec facilité, sur les points les plus éloignés et dans un sens pacifique. La grandiose initiative d'un congrès européen, due à la pensée généreuse de l'empereur Napoléon III, et accueillie avec empressement par la plupart des gouvernements éclairés, a préparé l'aurore de cette paix universelle, que les politiques d'autrefois ont pu traiter de chimère, et dont les générations à venir savoureront un jour les bienfaits. La diffusion des lumières, le développement de la richesse sociale, la multiplicité des communications télégraphiques et des voies ferrées, les relations encore plus rapides de la pensée, l'avénement du dogme de la souveraineté des peuples, l'essor de l'opinion, ne pourront plus s'accorder longtemps avec le morcellement infini et arbitraire, sur différents points du globe, des intérêts internationaux. Le moment n'est pas éloigné, sans doute, où les intérêts croisés des peuples modifieront d'une manière radicale les derniers vestiges de l'égoïsme national; et puisque le monde entier tend à s'unir malgré les océans qui ont séparé les continents, il n'est pas téméraire d'espérer que le nouvel équilibre humanitaire s'étendra avec la civilisation chrétienne à toutes les parties de l'univers. — Voir notre préface à l'ouvrage de M. Calvo, *Une page de droit international.* P. P. F.

[1] Grotius considère le *droit des gens* comme un système de règles empruntant son autorité du consentement positif de toutes les nations ou de la plupart des nations. A cela Rutherforth répond que « là où il n'y a

XV. — 1. Nous comprenons suffisamment par les termes mêmes qui l'expriment, ce que c'est que le droit volontaire divin. C'est celui qui tire son origine de la vo-

point de supérieur commun, investi d'une autorité sur tous les membres de la société, le corps général de cette société pris ensemble est supérieur à chacun des membres pris séparément, et ce corps a l'autorité de donner des lois à chacun. Cette autorité, dans une société d'égaux, dérive de leur union sociale, c'est-à-dire de la convention par laquelle ils se sont obligés d'agir ensemble dans un but commun, sous la direction de la volonté commune. Mais il n'y a pas d'union volontaire semblable entre les diverses nations de l'univers, et par conséquent il n'y a pas de pouvoir législatif entre elles capable d'établir des lois positives » (*Institutes of natural law*, liv. II, ch. v, § 1, London, 1754). RUTHERFORTH insiste, à tort, sur ce qu'aucune preuve d'un droit des gens positif ne peut être fournie par l'usage, parce qu'il n'y a pas d'usage uniforme et constant entre les nations, constituant un tel droit. — Voir à ce sujet WHEATON, *Histoire des progrès du droit des gens*, t. I, p. 231 et suiv.

« En créant le *droit des gens*, dit LAFERRIÈRE, GROTIUS l'a distingué du *droit naturel* pur, et il a établi qu'il était formé non-seulement par les principes du *droit naturel*, mais aussi par le *consentement général des nations*, lequel est constaté par leurs usages. Le droit international était ainsi, dès son origine, enlevé au danger des abstractions ou des vaines généralités. L'idée et le fait marchaient d'accord, et le droit prenait de suite le caractère d'un droit naturel et positif. C'était faire à une branche nouvelle de la science du droit une grande et belle application de la jurisprudence romaine, qui associait toujours la théorie à la pratique » (*Cours de droit public et administratif*, 5ᵉ édit., t. I, p. 290 et suiv.).

Si PUFFENDORF, croyant imiter GROTIUS, confondit le droit des gens dans une sorte de morale universelle, et lui enleva un de ses caractères essentiels, en disant purement et simplement que le droit des gens est le droit naturel des États (*De jure nat. et gent., in princip.*), l'école de GROTIUS n'abandonna point la trace du fondateur, et enseigna qu'une grande partie du droit des gens est fondée sur l'*usage* et la *pratique des nations* LEIBNITZ, dans son introduction au *Code diplomatique*, en 1693, disait : « La base du droit international, c'est *la loi naturelle*, à laquelle *on a apporté diverses modifications*, *selon les temps et selon les lieux.* » WOLF, en 1740, et VATTEL, en 1758, séparèrent aussi très-soigneusement le droit des gens de l'ensemble de la jurisprudence universelle (LAFERRIÈRE (*Libr. cit.*, t. I, p. 290 et suiv.). Les principes généraux du droit naturel doivent donc servir de guide ; mais le droit des gens, selon la juste observation de WHEATON, conforme à la pensée de

lonté de Dieu : ce qui le distingue du droit naturel, qu'on peut appeler aussi droit divin, comme nous avons dit. C'est à propos de ce droit qu'on peut placer ce qu'Anaxarque disait d'une manière trop générale, dans la vie d'Alexandre de Plutarque, que Dieu n'ordonne pas telle chose parce qu'elle est juste, mais qu'elle est juste, c'est-à-dire obligatoire, parce que Dieu l'a voulu.

2. Ce droit a été donné ou au genre humain, ou à un seul peuple. Nous trouvons qu'il a été donné trois fois par Dieu au genre humain : aussitôt après la création de l'homme [1]; une seconde fois, lors du renouvellement de l'espèce humaine après le déluge; en dernier lieu, lors de la réparation plus grandiose qui a été réalisée par le Christ. Ces trois sortes de lois divines obligent sans aucun doute tous les hommes, du moment où elles sont suffisamment parvenues à leur connaissance.

XVI. — 1. De tous les peuples, il n'y en a qu'un seul auquel Dieu ait daigné donner des lois en particulier :

GROTIUS, ne marche avec ces principes que jusqu'à un certain point, une grande partie du droit des gens étant fondée sur l'usage des nations et la pratique de leurs devoirs mutuels (WHEATON, *Histoire des progrès du droit des gens*, etc., t. I, p. 227 et suiv.; HEFFTER, *Droit international public*, *Prolég.*; LAFERRIÈRE, *Lib. cit.*, t. I, p. 293, 294). P. P. F.

[1] Je ne sais pas trop bien, dit BARBEYRAC, de quelles lois positives universelles GROTIUS veut parler, que Dieu ait publiées au commencement du monde, et qui obligent encore aujourd'hui tous les hommes, du moment qu'elles sont suffisamment venues à leur connaissance. « Il y a apparence, ajoute-t-il, qu'il entend par là les défenses des diverses sortes d'incestes en ligne collatérale, qui se rapportaient au quatrième des six préceptes qu'il suppose, avec les rabbins, avoir été donnés à Adam et à Noé..... Mais tout cela n'est fondé que sur une tradition fort incertaine, qui ne saurait avoir force de loi générale dûment notifiée... »

Toute cette partie de la thèse de GROTIUS et des annotations de ses commentateurs, est complétement dénuée d'intérêt et d'utilité, la philosophie contemporaine ne pouvant admettre d'autres lois divines que celles qui sont gravées dans la conscience de tout homme, et qui sont le fond commun sur lequel les diverses législations positives se sont édifiées. P. P. F.

'est le peuple hébreu, auquel Moïse s'adresse en ces ermes (Deutér. IV, 7) : « Y a-t-il une nation si puissante, qui ait eu des dieux aussi favorables que ne l'est le Seineur notre Dieu à tous les vœux que nous élevons vers ui? Y a-t-il une nation si puissante, qui ait des institutions et des lois équitables comme l'est dans son entier ette loi que je promulgue aujourd'hui devant vous? » « Dieu, dit le Psalmiste (Ps. CXLVII), fait connaître sa paole à Jacob, ses institutions et ses lois à Israël. Il n'a agi le la sorte en faveur d'aucune autre nation; aussi n'ontelles pas connu ces lois. »

2. Il ne faut pas douter de l'erreur où se trouvent eux d'entre les Juifs (parmi lesquels Tryphon dans sa lispute avec Justin), qui pensent que même les étrangers, s'ils voulaient être sauvés, devaient subir le joug de la oi hébraïque. Une loi ne peut, en effet, obliger ceux auxquels elle n'a pas été donnée. Or cette loi exprime elle-même à qui elle a été donnée, en disant (*) : « Écoute Israël; » et partout il y est déclaré que c'est avec les Hébreux que l'alliance a été contractée, que Dieu les a choisis pour être son peuple à lui. La vérité de ce point est reconnue par le fils de Maimon, qui le prouve d'après un passage du Deutéronome (XXXIII, 4).

3. Bien plus, il a toujours vécu parmi les Hébreux certains hommes d'origine étrangère, « pieux et craignant Dieu, » tels que la Syrophénicienne (Math. XV, 22) et ce Corneille (Act. X, 2) ». « qui était au rang des Grecs religieux, » ou, selon l'Hébreu, au rang de ceux qu'on appelait « les vertueux des nations, » comme on lit au titre *du Roi*, dans le Thalmud (**). Ce sont eux qui sont appelés dans la Loi « fils de l'étranger » (Lévit. XXII,

(*) Telle est l'opinion de Moïse, fils de Maimon, et il la prouve par le Deutéronome, XXXIII, 4. GROTIUS.

(**) Et titre *de Synedrio*, chap. XI. GROTIUS.

25), « étrangers incirconcis » (Lévit. xxv, 47), et suivant le paraphraste chaldéen, « un habitant incirconcis (*). » Ils étaient tenus, comme le rapportent les docteurs hébreux eux-mêmes, d'observer les lois données à Adam et à Noé; ils devaient s'abstenir des idoles, du sang, et d'autres choses que nous rappellerons plus loin en leur lieu. Mais leur devoir n'était pas le même, quant aux lois particulières aux Israélites. Aussi, tandis qu'il était interdit aux Hébreux de se nourrir de la chair d'une bête morte de mort naturelle, cela était cependant licite pour les étrangers qui vivaient au milieu d'eux (Deutér. xiv, 21). Il n'y avait d'exceptions que pour les cas où certaines lois avaient spécialement disposé, que les habitants étrangers les observeraient non moins que les indigènes.

(*) Il s'agit aussi de ces individus dans *l'Exode* (XII, 45). Un tel étranger est distingué des *prosélytes*, c'est-à-dire des étrangers qui s'étaient fait circoncire, comme l'indique le passage des *Nombres* (IX, 14). Le fils de Maimon parle beaucoup de ces pieux incirconcis dans le livre sur *l'Idolâtrie*, ch. x, § 6. Il pose en fait ailleurs (*Comment. ad Misnajoth*), que ces personnes pieuses, quoique païennes, auront part aux biens du siècle à venir. Chrysostôme dit à propos du chap. II de l'Épître aux Romains : « De quel Juif et desquels Gres croyez-vous qu'il s'agit ici? De ceux qui vivaient avant la venue du Christ, car le discours de l'apôtre n'est pas encore arrivé aux temps de la grâce. » « Les Grecs, ajoute-t-il, dont parle l'apôtre, ne sont pas des idolâtres, mais des gens qui craignaient Dieu, des gens qui suivaient la raison naturelle, et qui à cela près qu'ils n'observaient pas les cérémonies judaïques, pratiquaient tout ce que demande la piété. » Il en donne pour exemple Melchisédech, Job, les Ninivites et Corneille. Il répète encore plus bas que, par le Grec, il faut entendre non pas un idolâtre, mais un homme pieux, vertueux, et qui seulement n'est pas soumis au joug des cérémonies de la loi. Il suit les mêmes idées en expliquant ce mot : « Envers ceux qui sont sans loi, j'ai agi comme si j'étais moi-même sans loi. » Dans sa XII[me] harangue *des Statues* : « L'apôtre, dit-il, n'entend point ici par le mot de grec, un idolâtre, mais un homme qui adore un seul Dieu, sans être néanmoins astreint à observer les rites judaïques, comme le sabbat, la circoncision, les diverses sortes de purifications ; et qui d'ailleurs, dans toute sa conduite, se montre attaché à l'étude de la sagesse et de la piété. » GROTIUS.

4. Il fut permis aussi aux étrangers qui venaient du dehors, et qui n'étaient pas soumis aux institutions hébraïques, d'adorer Dieu et de lui offrir des victimes dans le temple de Jérusalem, en se tenant toutefois dans un lieu particulier et séparé de l'enceinte consacrée aux Israélites (*) (Reg. III, VIII, 41, 11; Macc. III, 35; Johan. XII, 20; Act. VIII, 27). Élysée (**) n'a jamais fait entendre à Naaman de Syrie, ni Jonas aux Ninivites, ni Daniel à Nabuchodonosor, ni les autres prophètes en écrivant aux Tyriens, aux Moabites, aux Égyptiens, qu'il fût nécessaire pour se sauver de recevoir la loi de Moïse.

5. Ce que j'ai dit sur la législation de Moïse en général, je l'entends aussi de la circoncision, qui servait comme d'introduction à la loi. Il n'y a qu'une seule différence : c'est que les Israélites seuls étaient soumis à la loi de Moïse, tandis que l'obligation de la circoncision était imposée à toute la postérité d'Abraham. Voilà pourquoi nous lisons dans les histoires des Hébreux et des Grecs, que les Iduméens avaient été contraints par les Juifs à recevoir la circoncision. Aussi est-il vraisemblable que les peuples qui, en dehors des Israélites, ont été circoncis (et il y en eut plusieurs, que mentionnent Hérodote, Strabon, Philon, Justin, Origène, Clément d'Alexandrie, Épiphane, Jérôme) (***), sont descendus d'Ismaël, d'Ésaü ou de la postérité de Céthura (****).

6. Au reste, quant aux autres, il y avait à leur appliquer ce passage de saint Paul (Rom. II, 14) : « Lorsque

(*) Voir Josèphe, dans l'endroit où il fait l'histoire du temple de Salomon. GROTIUS.

(**) On trouve une réflexion semblable dans Hilaire, sur Mathieu, XII. GROTIUS.

(***) On peut ajouter Théodoret. GROTIUS.

(****) Ceux d'entre les Éthiopiens qu'Hérodote met au rang des peuples circoncis, semblent être venus de quelques-uns des descendants de Céthura. Épiphane les appelle *Homérites*. GROTIUS.

les nations qui n'ont pas la foi font par leur propre nature (*) — c'est-à-dire par les mœurs qu'elles ont puisées dans cette source originelle, à moins qu'on n'aime mieux rapporter ce mot de *nature* à ce qui précède, afin d'opposer les gentils aux Juifs, à qui dès leur naissance on donnait une notion de la loi,— lorsqu'elles font naturellement les choses que la loi commande, les membres de ces nations n'ayant pas la Loi s'en tiennent lieu à eux-mêmes; puisqu'ils montrent ainsi que ce qui fait la matière de la Loi est écrit dans leur esprit, leur conscience leur rendant en même temps témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. » Voici un autre passage du même apôtre (Ibid., 26) : « Si le prépuce — c'est-à-dire l'homme incirconcis — observe ce que commande la loi, son prépuce ne sera-t-il pas regardé comme une circoncision? » C'est donc avec raison que dans l'histoire de Josèphe (Antiq., libr. xx, c. 2), le juif Ananias enseignait à Izate Adiabénien — appelé Ezate par Tacite, — que même sans circoncision on pouvait dignement servir Dieu et se le rendre propice (**). Que si beaucoup d'étrangers se firent circoncire, et par la circoncision se soumirent à la loi — ainsi que l'explique saint Paul (Galat. v, 3), — ils le firent en partie pour acquérir le droit de cité, car les prosélytes que les

(*) Chrysostôme dit : « *Par des raisonnements naturels.* » Ce qu'il y a d'admirable, ajoute-t-il plus bas, c'est qu'ils n'ont pas besoin de loi : *la conscience et l'usage de la raison leur suffit.* » Tertullien (*advers Jud.*) assure qu'avant la loi de Moïse tracée sur des tables de pierre, il y avait une loi non écrite, que l'on pouvait connaître naturellement, et que les patriarches observaient. On peut rapporter ici cette pensée d'Isocrate : « Ceux qui veulent avoir une bonne république, ne doivent pas remplir les portiques de lois écrites, mais doivent plutôt graver les maximes de la justice dans les esprits. » GROTIUS.

(**) Tryphon se relâchant de sa rigueur, s'adresse ainsi à Justin : « Si tu avais persévéré dans cette philosophie, tu pouvais conserver un reste *d'espérance* d'un état meilleur. » GROTIUS.

Hébreux appelaient « les hôtes de la justice, » jouissaient de droits égaux à ceux des Israélites (*) (Num. xv); en partie pour participer aux promesses qui n'étaient pas communes au genre humain, mais particulières au peuple hébreu (**). Je ne nie pas cependant que dans les siècles suivants, quelques-uns n'aient aussi été envahis par la fausse opinion qu'en dehors du judaïsme il n'y avait pas de salut [1].

7. Nous en concluons qu'aucune partie de la loi hé-

(*) Le prosélyte, dit Justin (*Colloq. cum Tryph.*) qui, circoncis, s'est mêlé au peuple, est l'égal de l'Israélite. GROTIUS.

(**) Et voilà pourquoi ils étaient admis à participer aux cérémonies de la Pâque. GROTIUS.

[1] Les commentateurs de GROTIUS, dans le siècle dernier, ont beaucoup discuté sur la question de savoir si les païens avaient pu, ou non, être sauvés, sans quelque connaissance de Jésus-Christ; et si la loi de Moïse obligeait ou n'obligeait pas les païens. GRONOVIUS, par exemple, objectait que les lois du Décalogue obligent tous les hommes, quoique la petite préface qu'on voit à la tête, s'adresse à l'Israël que Dieu *avait fait sortir d'Égypte*. BARBEYRAC répondait qu'outre que le quatrième commandement, qui regarde l'observation du sabbat, n'était que pour les juifs, comme toute la teneur des paroles dans lesquelles il est conçu le fait voir; si les païens étaient obligés de pratiquer ce qu'il y a de moral dans le *Décalogue*, ce n'était pas comme autant de lois publiées du ciel sur la montagne de Sinaï, mais parce que c'étaient des choses que la raison naturelle peut apprendre à tous les hommes. Ces dissertations d'un autre âge ne sont plus d'aucun intérêt de nos jours, où la philosophie a réduit à leur juste valeur la fable des lois dictées matériellement aux hommes par la Divinité; où tous les membres de l'humanité sont, quelles que soient leurs croyances, enveloppés dans une même loi d'amour par le christianisme pur; où sur toute la surface du globe on ne distingue plus entre les païens et les élus de Dieu, mais entre les peuples ouverts à la civilisation moderne, et ceux qui sont fermés à toute idée de progrès. Reconnaissons toutefois qu'à l'époque où écrivait GROTIUS, il y avait quelque courage à émettre, fût-ce même à propos du peuple juif, l'idée qu'il pouvait y avoir un salut pour les dissidents, en dehors de la croyance commune. Richelieu n'était pas de cet avis; c'était le temps où Galilée subissait la torture, et le bûcher de Cés. Vanini brûlé à Toulouse comme athée, n'était *pas encore éteint*. P. P. F.

braïque, en tant qu'elle est proprement une loi, ne no lie, parce que toute obligation, hors celle qu'impose droit naturel, émane de la volonté de celui qui fait loi. Or on ne peut surprendre par aucun indice que Di ait voulu que d'autres que les Israélites fussent soum à cette loi. Il n'y a donc nullement à prouver, en ce q nous concerne, qu'elle ait jamais été abrogée, car el n'a pu l'être à l'égard d'individus qu'elle n'a jamais lié Mais pour ce qui est des Israélites, ils n'y furent pl soumis, quant au rite, il est vrai, aussitôt après la pr mulgation de la loi de l'Évangile : ce qui fut clairemen révélé au prince des apôtres (Act. x, 15). Elle fut abro gée pour le reste après que le peuple juif, par la ruin et la destruction complète de sa ville, a cessé de forme un peuple, sans espérance d'être reconstitué à l'état d nation.

8. Pour nous, qui sommes étrangers à la nation juive ce que nous avons gagné à la venue du Christ, ce n'es point d'avoir été affranchis de la loi de Moïse, mais d pouvoir, d'une part, nous appuyer sur une alliance for melle, tandis que nous n'avions auparavant qu'une es pérance confuse en la bonté de Dieu, et, d'autre part de former une même Église avec les Hébreux, fils de patriarches, depuis que leur loi qui nous séparait d'eu comme par un retranchement, a été abolie (Éphés. I 14).

XVII. — 1. Puisque la loi donnée par Moïse ne peu créer pour nous d'obligation directe, ainsi que nou l'avons démontré déjà, voyons si elle n'est d'aucune ut lité tant au sujet de ce traité du droit de la guerre qu pour d'autres questions semblables. Il importe beaucou en effet, de le savoir [1].

[1] Nous avons fait remarquer déjà que ces emprunts à la législati *des Hébreux* ne sont d'aucun intérêt. GROTIUS subit l'influence de s *temps. Il était* naturel, en effet, d'invoquer la loi de Moïse, du mom

2. La loi hébraïque nous fait voir d'abord que ce qui s'y trouve prescrit n'est pas contraire au droit naturel. Car le droit de nature, comme nous l'avons dit auparavant, étant perpétuel et immuable, il n'est pas possible que Dieu, qui n'est jamais injuste, ait pu commander quelque chose de contraire à ce droit. Ajoutez à cela que la loi de Moïse est appelée *sans tache* et *droite* (Psalm. XIX; Vulg., XVIII, 8), et que l'apôtre Paul la qualifie de *sainte, juste, bonne* (Rom. VII, 12).

Je parle des choses qu'elle ordonne, car pour celles qu'elle permet il faut y apporter plus de distinction. La *permission* qu'accorde la loi, — il ne s'agit pas ici de celle qui est purement de fait, et qui emporte seule une exemption d'obstacle — est, en effet, ou *pleine*, lorsqu'elle confère le droit de faire quelque chose avec une entière liberté; ou *moins pleine*, quand elle accorde simplement l'impunité devant les hommes, et la faculté d'agir sans qu'il soit permis à personne d'y mettre empêchement. Il résulte de la première espèce de permission non moins que des dispositions impératives, que ce sur quoi la loi se prononce n'est pas contraire au droit

où l'on croyait qu'elle avait été dictée à ce législateur par Dieu lui-même sur le mont Sinaï. Mais la critique moderne, développée par l'esprit de libre examen qui fera du XIX[e] siècle l'une des époques les plus glorieuses dans l'histoire de la pensée humaine, a relégué cette croyance au nombre des erreurs acceptées par la superstition. Moïse n'est plus pour nous qu'un esprit sublime, orné de toutes les connaissances de la vieille Égypte, lisant admirablement dans le livre de la nature, et profondément versé dans la science du gouvernement. Politique consommé, son œuvre est celle d'un homme de génie, et rien de plus. Sa législation est celle d'une époque reculée au fond des âges; le petit peuple auquel elle s'adressait était le plus brutal, le plus féroce, le plus inique de tous les peuples du monde ancien. Le *droit des gens* dont les regles reposent sur le respect de l'individualité des nations, n'a que faire de cette législation mosaïque, dont les principes ne répondent plus aux aspirations du monde nouveau. Il n'est plus possible, depuis Voltaire, de citer avec autorité les textes de la loi des Hébreux. P. P. F.

naturel. Il en est autrement en ce qui concerne la pe
mission de la seconde espèce (*). Mais il arrive rareme
qu'on ait lieu de tirer cette conséquence, car les term
qui expriment la permission étant équivoques, il e
plus à propos d'avoir recours aux principes du dro
naturel pour découvrir de quelle sorte de permission
s'agit, que de raisonner de la qualité de la permissio
aux principes du droit de nature.

3. Une autre observation qui se rapproche de la pr
mière, c'est qu'il est permis maintenant à ceux qui po
sèdent le souverain pouvoir parmi les chrétiens, de pr
mulguer des lois de même teneur que celles donné
par Moïse; à l'exception des lois dont la matière se rap
porterait aux temps pendant lesquels le Christ était a
tendu et l'Évangile n'était pas encore révélé, ou d
celles sur lesquelles Jésus-Christ lui-même aurait o
donné le contraire, soit en général, soit en particulie
En dehors de ces trois cas on ne peut imaginer d'autr
cause pour laquelle il ne serait plus permis maintenan
de prescrire ce qu'autrefois la loi de Moïse a établi.

4. Une troisième remarque est que toutes les dispos
tions de la loi de Moïse relatives aux vertus que
Christ exige de ses disciples, sont aussi maintenant a
plicables aux chrétiens, s'ils ne doivent même pa
être soumis à quelque chose de plus (**). Cette observ
tion repose sur ce que les vertus exigées des chrétien
telles que l'humilité, la patience, la charité, leur so
imposées dans un plus haut degré qu'elles ne l'étaie
par la loi hébraïque (***); et cela, avec raison, puisqu

(*) Voir Chrysostôme, sur la fin du chapitre VII de l'épître aux R
mains. GROTIUS.

(**) La liberté chrétienne, dit Tertullien (*de pudicit.*) n'a donné aucu
atteinte à l'innocence. La loi de la piété, de la sainteté, de l'humanité,
la vérité, de la fidélité, de la chasteté, de la justice, de la commisératio
de la bienveillance, de la pudeur, demeure entière. GROTIUS.

(***) « Il faut, dit Chrysostôme (*De Virginit.*, XCIV), montrer maint

les promesses célestes sont beaucoup plus clairement exprimées dans l'Évangile. C'est de là qu'on dit de l'ancienne loi comparée avec l'Évangile, qu'elle était *imparfaite*, qu'elle n'était pas *exempte de défaut* (Héb. VII, 19; VIII, 7); c'est de là qu'on dit du Christ qu'il est *la fin de la loi* (Rom. X, 4), et de la loi qu'elle est *un guide conduisant par la main à Jésus-Christ* (Galat. III, 24). Ainsi l'ancienne loi du Sabbat et celles des dîmes (*), font voir que les chrétiens sont obligés de ne pas donner moins que la septième partie de leur temps au culte divin, ni moins que la dixième partie de leurs fruits pour l'entretien de ceux qui vaquent aux choses sacrées, ou pour d'autres semblables usages pieux.

tant plus de vertu, puisque l'on a reçu une grande effusion de la grâce de l'esprit, et que la venue de Jésus-Christ est une riche source de dons. » Le même père reproduit des pensées semblables dans le discours où il montre que « *les vices viennent de la négligence* » ; sur *le jeûne* (III), sur l'épître aux Romains (VI, 14 et VII, 5). Ajoutez ce que dit Irénée (lib. IV, cap. XXVI). L'auteur de la *Synopsis sacræ scripturæ*, qui se trouve parmi les œuvres d'Athanase, dit en parlant du chapitre V de Mathieu, que « le Christ y rend plus énergiques les commandements de la loi. »

GROTIUS.

(*) Irénée (lib. IV, cap. XXXIV) et Chrysostôme (sur la fin du dernier chapitre de la première épît. aux Corinthiens, et sur les Éphésiens, ch. II, 10), font le même usage de cette loi par rapport aux chrétiens.

GROTIUS.

CHAPITRE II.

SI LA GUERRE PEUT ÊTRE QUELQUEFOIS JUSTE.

I. On prouve par plusieurs raisons que le droit de nature n'est p contraire à la guerre. — II. Par l'histoire. — III. Par le consen ment. — IV. On prouve que le droit des gens ne s'oppose pas à guerre. — V. On démontre que le droit divin volontaire, av l'époque de l'Évangile, ne répugne pas à la guerre, et on résout objections faites à ce sujet. — VI. Remarques préliminaires pour s vir à décider la question si la guerre est contraire à la loi de l'Év gile. — VII. Raisons pour la négative, tirées des lettres sacré — VIII. Solution des arguments puisés dans les lettres sacrées p l'affirmative. — IX. Examen du sentiment des anciens chrétiens su sujet. — Les adversaires de la guerre sont de simples particuliers l'attaquent en forme de conseil, plutôt qu'ils n'ont fait un précept leur manière de voir. Leur opinion est repoussée. — X. L'opinion c traire est confirmée par l'autorité publique de l'Église, le consentem général et l'usage des temps.

Après avoir vu quelles sont les sources du droit, nons à la première et la plus générale question : c de savoir s'il est quelque guerre qui soit juste, ou est quelquefois permis de faire la guerre [1].

[1] Grotius, dans ce chapitre, recherchera s'il est quelque guerre soit juste. Il examinera cette question au point de vue du *droit nat* Suivant lui, les principes naturels primitifs sont plutôt favorables que traires à la guerre, puisque le but de la guerre est la conservation d vie, la défense du corps, l'acquisition et la protection des choses util l'existence. Dira-t-on que la guerre est un état de violence ? Mais tou animaux sont pourvus d'armes que la nature leur a données pour rés aux attaques dont ils sont l'objet, ou pour se procurer violemment ce *est nécessaire* à leur vie. La droite raison et la nature de la société n'i

I. — 1. Cette question elle-même, comme les autres qui se présenteront dans la suite, doit être examinée d'abord au point de vue du droit naturel. — Marcus Tullius Cicéron, tant dans le troisième livre de son traité *De finibus* que dans d'autres passages, dit avec érudition, d'après les ouvrages des stoïciens, qu'il y a certains principes naturels *primitifs* — *premiers par nature*, selon les Grecs, — et certains autres, *secondaires*, mais qu'on doit préférer aux principes *primitifs*. Il appelle *principes primitifs* ceux d'après lesquels tout animal, dès le moment de sa naissance devient cher à lui-même, est porté à se conserver, à aimer son état et tout ce qui tend à le maintenir, a horreur de la destruction et des choses qui paraissent capables de l'amener. D'où il arrive, dit-il,

disent pas tout emploi de la force, mais seulement les voies de fait en opposition avec la vie sociale, c'est-à-dire portant atteinte au droit d'autrui. Le but de la société est, en effet, que chacun soit maintenu dans ce qui lui appartient, par l'effet d'un concours commun et la réunion des forces de tous. L'emploi de la force, lorsqu'il ne viole pas le droit des autres, n'est donc pas injuste. Toute guerre n'est donc pas contraire au *droit naturel*. Cette proposition est démontrée par des exemples puisés dans l'histoire sacrée; elle est prouvée par l'accord unanime de toutes les nations et de tous les sages.

Si le *droit des gens naturel* ne désapprouve pas toute espèce de guerres, le *droit des gens volontaire* ne les condamne pas davantage. Quant au *droit divin volontaire*, la question peut être posée, car le droit n'est impuissant que pour interdire ce qui est établi par le droit naturel; or la guerre n'est que permise, que tolérée par le *droit naturel*, et conséquemment le *droit divin volontaire* pourrait la prohiber. D'où plusieurs objections tirées de l'Écriture sainte, contre la guerre considérée comme autorisée par le *droit divin volontaire*. Grotius réfute ces objections diverses, et proclame qu'il n'est pas naturellement injuste que chacun souffre autant de mal qu'il en a fait. Cette proposition conduit notre auteur à justifier l'usage des peines capitales, avec force citations puisées dans l'histoire et dans la loi des Hébreux.

Comme l'Ancien Testament, l'Évangile n'est contraire ni à la guerre, ni au droit de glaive, et Grotius le prouve par d'abondantes citations.

P. P. F.

qu'il n'y a personne qui n'aimât mieux, si on lui donna le choix, avoir toutes les parties de son corps bien dis posées et entières, que de les avoir mutilées ou difforme: Le premier devoir est donc de se conserver en l'état o la nature vous a mis, de retenir ce qui est conforme à l nature et de repousser les choses qui y sont contraire

2. Cicéron fait venir en second lieu la notion de l convenance des choses avec la raison, qui est d'une na ture plus excellente que le corps (*). Cette convenanc en laquelle consiste l'honnête, doit être estimée davan tage que les choses où se portait d'abord le seul dési de l'appétit naturel, parce que bien que les premières im pressions de la nature nous renvoient à la droite raison la droite raison doit nous être plus chère que les chose par lesquelles nous y allons (**). Cette vérité étant cons tante, et ayant pour elle le sentiment de tous ceux qu ont le jugement sain, sans qu'il soit besoin d'aucun autre démonstration, il s'ensuit que lorsqu'il s'ag d'examiner ce qui est de droit naturel, il faut voir d'a bord ce qui convient à ces premières impressions de l nature, et passer ensuite à ce qui, bien que n'ayant pr naissance qu'après, est cependant plus excellent et do non-seulement être embrassé, si on l'a, mais encore êt recherché de toute manière.

3. Selon la diversité de la matière, ce que nous app

(*) « De même, dit Sénèque (Épist. CXXIV), que toute nature ne mont ce qui fait son bien, que lorsqu'elle est parvenue au point de perfection q lui convient ; de même le bien de l'homme ne se trouve dans l'homme q quand la raison est parfaite en lui. » GROTIUS.

(**) « Ce qu'il y a de meilleur dans chaque être, dit Sénèq (Épist. LXXVI), c'est ce à quoi il est destiné par la nature, et ce qui fa son excellence propre. Or qu'y a-t-il qui soit tel dans l'homme ? C'est raison. » Voir l'Épît. CXXI et CXXIV. Juvénal a dit, dans sa satyre XV « Zénon nous donne des leçons meilleures ; il ne nous permet pas d'em ployer sans distinction tous les moyens pour conserver notre vie. » GROTIUS.

lons l'honnête consiste, tantôt dans un point pour ainsi dire indivisible, de sorte que pour peu que vous vous en éloigniez, vous inclinez vers le vice; tantôt embrasse un rayon plus étendu, de manière que si on s'y conforme, on fait quelque chose de louable, et qu'on peut sans rien commettre de déshonnête ne pas s'y conformer, ou agir même tout autrement[1]. Il en est à peu près de même qu'entre l'être et le non être, qui comportent une brusque transition, tandis qu'entre les choses qui sont opposées entre elles d'une autre manière, telles que le blanc et le noir, on trouve un milieu qui tient des deux extrêmes, ou qui en est également éloigné. C'est ce dernier point de vue de l'honnête qui est surtout l'objet de la préoccupation des lois tant divines qu'humaines, dont l'œuvre est de rendre même obligatoires les choses qui, de leur nature, n'étaient seulement que louables. Mais nous avons dit plus haut que lorsqu'on examine ce qui est de droit naturel, on recherche si telle ou telle chose peut se faire sans injustice; et qu'on entend par injuste ce qui est en opposition absolue avec la nature raisonnable et sociable.

4. Parmi les principes naturels *primitifs* il n'en est pas un qui soit contraire à la guerre; bien plus, ils lui sont tous plutôt favorables, car le but de la guerre étant d'assurer la conservation de sa vie et de son corps, de conserver ou d'acquérir les choses utiles à l'existence, ce but est en parfaite harmonie avec les principes pre-

[1] Il ne s'agit pas ici de l'application des maximes générales de *l'honnête* et du droit naturel aux cas particuliers, comme l'entendent les commentateurs de cet ouvrage..... Mais il s'agit de la nature des actions en général. Ainsi, indépendamment des lois positives qui défendent la polygamie, il est beau et honnête, selon notre auteur, de se contenter d'une femme; mais cependant on ne fait pas de mal, lorsqu'on en prend deux. Cela n'est point contraire à la première sorte de *l'honnête,* auquel se rapporte le droit de nature, proprement ainsi nommé. (BARBEYRAC.)

miers de la nature. Que s'il est besoin d'employer la violence en vue de ces résultats, cela n'a rien d'opposé à ces principes primitifs, puisque la nature a doté chaque animal de forces physiques qui puissent lui suffire pour se défendre, et se procurer ce dont il a besoin. « Toutes les espèces d'animaux, dit Xénophon, savent quelque manière de combattre, qu'ils n'ont apprise que de la nature. » On lit dans un fragment du poëme de la Pêche : « Tous les animaux pressentent leur ennemi et les ressources qu'ils ont pour lui résister ; il connaissent la force et la manière de se servir des armes dont ils sont pourvus. » Horace avait dit : « Le loup attaque avec la dent, le taureau avec la corne ; qui le leur a enseigné, si ce n'est l'instinct ? » Lucrèce va plus loin : « Tout animal, dit-il, a un pressentiment des moyens de combattre dont il pourra se servir. Le jeune taureau sent ses cornes avant qu'elles n'aient apparu sur son front, il en frappe dans sa colère, et s'élance le front en avant lorsqu'il est irrité (*). » La même pensée est exprimée ainsi par Galien : « Nous voyons tout animal user pour sa défense de ce qu'il a de plus fort. Le veau dont les cornes n'ont pas percé encore, menace de la tête, le poulain

(*) « Le jeune veau, dit Martial, brûle d'envie de combattre avec son front inoffensif. » Porphyre (III, *De non esu animant.*) dit que « chaque animal connaît la partie qui en lui se trouve faible ou forte, qu'il se précautionne pour la première, et qu'il se sert de la seconde. La panthère fait usage des dents, le lion des griffes et des dents, le cheval du sabot, et le bœuf des cornes. » Suivant Chrysostôme (XI, *de Statuis.*) « les animaux privés de raison portent avec eux leurs armes dans leur propre corps. Le bœuf a ses cornes, le sanglier ses dents, le lion ses ongles. Mais pour moi Dieu m'a donné des armes qu'il a mises hors de mon corps, montrant par là que l'homme est un animal sociable, et que je ne dois pas me servir de ces armes en tout temps. Car tantôt je prends mon dard et tantôt je le quitte. Afin donc que je sois plus libre, plus dégagé, et que je ne sois pas toujours forcé de porter mes armes avec moi, il a fait en sorte qu'elles soient séparées de ma nature. » Ces dernières paroles s'accordent parfaitement avec le passage de Galien cité dans le texte. GROTIUS.

dont le sabot n'est pas encore raffermi lance des ruades, et le petit chien essaie de mordre avec ses dents qui n'ont pas encore de dureté. » L'homme, dit encore Galien (*De us*, *part.* I), est un animal né pour la paix et pour la guerre; il n'est pas pourvu d'armes naturelles, mais il a des mains aptes à s'en procurer et à s'en servir (*). Nous voyons que spontanément, et sans l'avoir appris de personne, les enfants se servent de leurs mains en guise d'armes. Aristote dit de même (*De part. anim.*, IV, c. 10) que la main tient lieu à l'homme de pique, d'épée, de toute arme quelconque, parce qu'il peut tout saisir et tenir avec la main.

5. Quant à la droite raison et à la nature de la société, qui doivent être étudiées en second lieu et avec préférence, elles n'interdisent point tout emploi de la force, mais seulement les voies de fait qui sont en opposition avec la vie sociale, c'est-à-dire qui portent atteinte au droit d'autrui. Car le but de la société est que chacun soit maintenu dans ce qui lui appartient, par l'effet d'un concours commun et la réunion des forces de tous. Il est aisé de comprendre qu'il en aurait été ainsi, quand même le droit que nous appelons maintenant « la propriété, » n'aurait pas été créé, car la vie, le corps, la liberté, auraient toujours été des biens propres à chacun, auxquels on n'aurait pu attenter sans injustice. C'est ainsi que le premier occupant aurait eu le droit de se servir des choses communes dans la limite de ses besoins, et que celui qui l'aurait dépouillé de ce droit, se serait rendu coupable d'injustice à son égard.

(*) « Le corps de l'homme, dit Cassiodore (*de Animâ*) étant fait de telle manière qu'il n'a point de corne pour se défendre, et qu'il ne peut ni faire avec ses dents, ni se soustraire par la fuite, comme les autres animaux, la nature lui a donné une poitrine forte et des bras, afin qu'il pût repousser de la main l'attaque dont il serait l'objet, et opposer son corps comme un bouclier. » GROTIUS.

Mais aujourd'hui que la propriété a reçu de la loi de l'usage une existence propre et distincte, la ch(est devenue beaucoup plus facile à comprendre. J'exp merai cette idée en me servant des termes de Cicéro: « De même, dit-il, que si chacun de nos membres av la faculté de penser, et s'il croyait pouvoir se bien p(ter en tirant à lui la santé du membre voisin, tout corps s'affaiblirait et périrait nécessairement; de mên si chacun de nous s'emparait du bien des autres, et e levait à chacun ce qu'il pourrait pour son avantage pa ticulier, la société des hommes, la vie en commu seraient nécessairement renversées. Il est certes pern d'aimer mieux avoir pour soi-même les choses qui co cernent l'entretien de la vie, que de les voir acqué par d'autres, lorsque la nature ne s'y oppose pas; m ce qu'elle ne peut souffrir, c'est que nous augmentio nos moyens d'existence, notre patrimoine, nos riches des dépouilles des autres. »

6. Ce n'est donc pas agir contre la nature de la ciété, que de veiller et de pourvoir à ses propres int rêts, à la condition que le droit d'autrui n'en reçoi aucune atteinte; et par conséquent l'emploi de la for lorsqu'il ne viole pas le droit des autres, n'est pas juste. Cicéron a formulé ainsi cette pensée : « Comm y a deux manières de vider un différend, l'une par échange d'arguments, l'autre par les voies de fait, comme celle-là est particulière à l'homme, cel aux brutes, il faut ne recourir à la seconde que lo qu'on ne peut faire usage de la première. » Le mê auteur dit dans un autre endroit : « Que peut-on f contre la force sans la force? » On lit dans Ul que, suivant Cassius, il est permis de repousser la lence par la violence, que c'est la nature qui don droit, et qu'ainsi il est loisible d'opposer les a aux armes. Ovide avait dit que « les lois perm

dre les armes contre ceux qui sont armés. »
1. La proposition que toute guerre n'est pas
e au droit naturel, se prouve encore mieux par
é de l'histoire sacrée. Abraham, en effet, ayant
armes avec ses serviteurs et ses alliés, et ayant
é la victoire sur les quatre rois qui avaient pillé
, Dieu approuva cette conduite par l'organe de
'e Melchisédec, qui s'adressa à lui en ces termes :
ge soit au Dieu Très-Haut, qui a fait tomber tes
entre tes mains » (Gen. xiv, 20). Et cependant
n avait pris les armes, comme cela ressort de
, sans un ordre particulier de Dieu; il s'était
ι fondé à agir ainsi d'après le droit naturel, cet
qui n'était pas seulement très-saint, mais encore
ré, au témoignage même des étrangers tels que
t Orphée. Je n'invoquerai pas l'histoire des sept
que Dieu livra aux Israélites pour les détruire, car
à un ordre spécial d'exécuter un arrêt prononcé
contre des peuples qui s'étaient rendus coupables
grands crimes. Aussi ces guerres sont-elles par-
ment appelées dans les Écritures sacrées *Guerres*
ayant été entreprises par le commandement de
ıon par la volonté des hommes. La guerre que
'eux firent sous la conduite de Moïse et de Jo-
ır repousser les violences dirigées contre eux
Amalécites (Exod. xvii), se rapporte mieux à
jet. Dieu ne l'avait point ordonnée avant qu'elle
gée, mais une fois faite, il l'approuva.
is il y a plus; Dieu dicta à son peuple des règles
s et perpétuelles sur la manière de faire la
Deuter. xx, 10, 15), montrant par là qu'une
eut être juste sans avoir été spécialement or-
par lui. Il distingue, en effet, visiblement dans
ıges la cause des sept peuples de celle des au-
ons; or, comme il n'y formule aucun principe

sur les causes légitimes de la guerre, il indique par cela même qu'elles sont naturellement suffisamment connues. On peut citer pour exemples de motifs légitimes, la défense des frontières, comme dans la guerre de Jephté contre les Ammonites (Jud. XI), la violation des ambassadeurs, dans la guerre de David contre le même peuple (II Sam. X). Remarquons en même temps ce que dit l'auteur divin de l'épître aux Hébreux, que Gédéon, Barack, Samson, Jephté, David, Samuel et d'autres, ont par la foi renversé des royaumes, brillé dans la guerre, et mis en fuite les armées des nations étrangères (XI, 33, 34). Il comprend ici sous le nom de *foi* — comme cela paraît par la suite du discours, — la persuasion où l'on est que ce que l'on fait est agréable à Dieu. C'est ainsi qu'une femme distinguée par sa sagesse, disait de David qu'il combattait les combats de Dieu (I Sam. XXV, 28), c'est-à-dire que ses guerres étaient pieuses et justes.

III. — 1. Notre thèse est prouvée par l'accord unanime de toutes les nations et principalement de tous les sages. On connaît ce passage de Cicéron, où traitant du droit d'employer la force pour défendre sa vie, il rend témoignage à la nature elle-même : « C'est, dit-il, une loi qui n'est point écrite, mais qui est née avec nous ; que nous n'avons ni apprise, ni reçue, ni lue, mais que nous avons tirée, puisée, extraite de la nature même, à laquelle nous n'avons pas été formés, mais pour laquelle nous sommes faits, dont nous n'avons pas été instruits, mais dont nous sommes imbus, que si l'on attente à notre vie soit par trahison, soit par la force ouverte, que si nous tombons entre les mains ou des brigands, ou des ennemis, tout moyen de salut est honnête (*). » « C'est,

(*) Sénèque dit que « le moyen le plus sûr de se défendre est tout près de chacun ; chacun est chargé du soin de sa propre défense. » Suivant

dit encore le même auteur, une loi que la raison a dictée aux esprits cultivés, que la nécessité a prescrite aux personnes incultes, l'habitude aux nations, la nature elle-même aux bêtes sauvages, de repousser toujours de leur corps, de leur tête, de leur vie, et par quelque moyen qui soit en leur pouvoir, toute violence qui les menace. » Le jurisconsulte Gaius disait que « la raison naturelle permet de se défendre contre le danger. » « C'est une règle de droit, dit le jurisconsulte Florentinus, que tout ce que l'on fait pour la défense de son corps, soit censé accompli légitimement. » « C'est, en effet, dit Josèphe, une loi de la nature, qui règne au sein de tous les êtres animés, que tous veulent vivre; et voilà pourquoi nous considérons comme ennemis, ceux qui cherchent ouvertement à nous dépouiller de la vie[1]. »

Quintilien (VII, 2), la défense doit toujours occuper la première place, parce que la conservation de soi-même passe naturellement avant le soin de perdre son adversaire. » C'est donc avec raison que Sophocle (*in Trachin...*) exprime la pensée que « si Hercule n'avait songé qu'à se défendre ouvertement, Jupiter lui aurait pardonné, car il aurait légitimement combattu. » Voir aussi la loi des Wisigoths, liv. VI, tit. I, c. VI. GROTIUS.

[1] Les philosophes qui se sont occupés du *droit naturel*, ont, à propos du principe « *ne léser personne,* » discuté le point de savoir s'il est permis de blesser ou de tuer autrui pour se défendre. L'instinct de la conservation a, depuis le commencement des siècles, résolu affirmativement ce doute de conscience. Mais la solution contraire a été soutenue par des pères de l'Église, et même par des jurisconsultes. Suivant saint Ambroise, le chrétien, l'homme sage et juste, ne doit pas défendre sa vie aux dépens de la vie d'autrui. Le voyageur surpris dans un guet-apens, ne doit pas frapper le brigand qui le frappe, de peur de nuire à la charité en défendant sa propre existence (AMBROISE, *De offic.*, lib. III, c. IV). C'était aussi la doctrine de saint Cyprien (lib. VI, c. XVIII et XX), et, de nos jours, elle a été partagée par Ahrens qui, toutefois, reconnaît que le fait de la légitime défense n'est pas criminellement punissable (*Droit naturel*, t. I, p. 156). Cette application exagérée du principe de la charité chrétienne est en contradiction, non-seulement avec la nature de l'homme, mais encore avec l'enseignement donné par tous les philosophes et tous les législateurs.

2. Ce principe est si manifestement équitable, que dans les bêtes même qui ne sont pas susceptibles du droit, comme nous l'avons dit, mais qui en ont en quelque sorte comme l'apparence, nous distinguons entre la voie de fait qui attaque et celle qui repousse. Car Ulpien après avoir dit que l'animal, dépourvu de sens, c'est-à-

Les lois des XII Tables, par exemple, permettaient de tuer le voleur de nuit (Tab. VIII, § 5, *Manuale juris synopticum*, p. 785). On trouve dans le Digeste et dans le code de Justinien différents textes qui réputaient légitimes tous actes accomplis pour la défense du corps (Voir notamment, au Digeste, *De justit. et jur.*, lib. I, t. I; *De vi et vi armat.*, lib. XLV, tit. XVI; *Ad Legem Aqúil.*, lib. IX, tit. XII; et au code *Ad Legem Cornel. de Sicar.*, lib. IX, tit. XVI; *De rap. virgin.*, lib. IX, tit. XIII). GROTIUS, nous le voyons, PUFFENDORF (liv. II, ch. V), BENTHAM (*Législ. civ. et pén.*, t. II, p. 51), adoptent cette théorie de la loi romaine. Les anciens criminalistes admettaient aussi, comme maxime inviolable, que la légitime défense exclut l'imputabilité de toute violence, même extrême (Voir: FARINACIUS, *Quæst.* 125; MUYART DE VOUGLANS, p. 32; ROUSSEAUD DE LA COMBE, art. I, ch. II, p. 97; JOUSSE, t. III, p. 500 et suiv.). L'article 6 du Code pénal de 1791 (2ᵉ part., tit. I, sect. I), portait que, « l'homicide est commis légalement, lorsqu'il est indispensablement commandé par la nécessité actuelle de la légitime défense de soi-même et d'autrui. » L'article 328 du Code pénal français de 1810, déclare « qu'il n'y a ni crime, ni délit, lorsque l'homicide, les blessures et les coups étaient commandés par la nécessité actuelle de la légitime défense de soi-même, ou d'autrui. » « Après avoir vu la loi, dit l'exposé des motifs du Code pénal, défendre d'exercer les violences, on la voit ici permettre de les repousser. Elle veut que les hommes écoutent et respectent cette défense dans le commerce paisible qu'ils ont entre eux, mais elle en dispense lorsque l'on commet contre eux des actes hostiles; elle ne leur commande pas d'attendre alors sa protection et son secours, et de se reposer sur elle du soin de leur vengeance, parce que l'innocent souffrirait une mort injuste avant qu'il eût pu faire subir au coupable le juste châtiment qu'il aurait mérité » (*Exposé des motifs par M. Faure; Locré*, t. XXX, p. 513). La science du droit criminel moderne exige pour que les violences employées comme moyen de défense soient légitimes, le concours des quatre conditions suivantes: 1° Que les violences aient été déterminées par une agression injuste; 2° que l'agression ait eu lieu par voies de fait; 3° que l'attaque ait eu lieu contre la sûreté d'une personne; 4° qu'il y ait eu nécessité actuelle de tuer ou de blesser. P. P. F.

e de l'usage de la raison (*), ne peut se rendre coupa- d'aucun manquement au droit, ajoute cependant aus- it que, dans une espèce où des béliers, ou des bœufs, ient lutté, et où l'un avait tué l'autre. Q. Mutius fai- t à ce sujet une distinction. Celui qui avait péri était- l'agresseur, il n'y avait lieu, suivant lui, à accorder cune action; était-ce celui qui n'avait pas attaqué, ction, dans ce cas, devait être donnée[1]. Le passage ivant de Pline servira à l'explication de ce qui vient être dit : « La férocité des lions ne s'exerce pas dans s combats entre eux; les piqûres des serpents ne dressent point aux serpents; mais il n'y a point de te, si on l'attaque, qui ne soit accessible à la colère, patiente de l'injure, et prompte, si vous lui nuisez, à défendre vigoureusement. »

IV. — 1. Il est donc suffisamment constant que le oit naturel, qui peut encore être appelé droit des ns, ne désapprouve pas toute espèce de guerres.

2. Quant au droit des gens volontaire, les histoires, lois et les mœurs de tous les peuples nous ensei- nt assez qu'il ne les condamne pas davantage. Bien , Hermogénien a dit que la guerre avait été intro- e par le droit des gens (**). Mais je pense que cette

Sénèque dit de même au sujet des bêtes sauvages, « qu'encore qu'elles bent pas ce que c'est qu'un bienfait, et quelle en est la valeur, elles éanmoins sensibles au bien qu'on leur fait, à force de le recevoir it longtemps. » Voyez tout le passage dans le livre I, chap. III, *De* , et comparez-le à celui de Philon que nous avons reproduit dans préface. GROTIUS.

texte auquel il est fait allusion par GROTIUS se trouve au Digeste, K, tit. I, *Si quadrupes pauperiem*, etc., l. I, § 11. Il s'agit de *de pauperie*, action indirecte provenant non du fait de celui contre était donnée, mais du dommage causé par l'animal qui lui apparte- a distinction que signale GROTIUS se rattache à un ordre d'idées tout it de celui qu'il veut bien constater. P. P. F.

L'*auteur des Vies des hommes illustres* dit au sujet de Thémis-

proposition doit être interprétée dans un sens un peu différent de celui que lui donne le vulgaire, et qu'il faut entendre par là que le droit des gens a établi certaines formalités pour mettre en usage la voie des armes, qui attribuent aux guerres dans lesquelles on s'y conforme des effets particuliers en vertu du droit des nations. De là naît la distinction dont nous aurons plus loin à nous servir, entre la guerre solennelle du droit des gens, qui est encore dite guerre légitime, c'est-à-dire complète, et la guerre non solennelle, qui n'en est pas moins pour cela une guerre légitime, c'est-à-dire conforme au droit. Car pour les autres guerres, pourvu que la cause en soit juste, le droit des gens ne les appuie pas, mais il ne leur est pas contraire, comme ce sera ultérieurement expliqué avec plus de développement. « C'est une maxime

tocle : « Il déclara que c'était par son conseil que les Athéniens avaient environné de murailles leurs temples et leurs maisons, pour être en état de repousser plus aisément l'ennemi, comme ils le pouvaient par le droit commun de toutes les nations. » GROTIUS.

Le passage d'Hermogénien se trouve au Digeste. C'est la loi 5 du titre *De Justitia et jure* (liv. Ier, tit. I). Les commentateurs l'expliquent en disant qu'il s'agit d'un droit naturel *secondaire*, dont les principes s'écartent parfois de la raison naturelle. Indépendamment des préceptes dont se compose le droit naturel, l'homme instruit par la nature, sait qu'il doit adorer Dieu, aimer ses père et mère ainsi que sa patrie, et qu'il a droit de se défendre contre une injuste agression. Cette partie du droit des gens, ou naturel, a été nommée par les interprètes *droit des gens primaire*, parce qu'elle est antérieure à d'autres préceptes qui forment un *droit des gens secondaire*. En effet, dès que les hommes ont commencé à vivre en société, de nouveaux besoins ont créé de nouveaux rapports : de là sont nés la distinction des propriétés, le commerce, les échanges, presque tous les contrats. C'est ainsi que les hommes ont établi certaines institutions qui ne dérivent pas immédiatement de la raison naturelle, mais qui en sont des conséquences indirectes, puisque l'homme est appelé par la nature à vivre en société. Voilà dans quel sens Hermogénien a dit que la guerre avait été introduite par le droit des gens, qui se trouve synonyme ici de droit naturel secondaire.

P. P. F.

du droit des gens, dit Tite-Live, de repousser les armes par les armes. » Florentinus ajoute que ce même droit autorise à écarter la violence, l'injure, à protéger son corps [1].

V. — 1. La difficulté est plus grande en ce qui concerne le droit divin volontaire. Que personne n'objecte ici que le droit naturel est immuable, et que par conséquent Dieu n'a rien pu établir qui lui soit contraire. Cela n'est vrai que pour les choses que le droit de nature défend ou ordonne, mais non pour celles qui ne sont que permises en vertu de ce droit. Les choses de cette espèce ne faisant pas à proprement parler partie du droit de nature, mais étant en dehors de ce droit, peuvent être interdites et ordonnées.

2. Quelques personnes ont coutume d'alléguer, en premier lieu, contre la guerre, la loi donnée à Noé et à sa postérité, où Dieu parle ainsi (Gen. IX, 5, 6) : « Je re-

[1] Le droit de conservation de soi-même, et, par suite, le droit de défense, ou le droit de repousser la force par la force, est en effet le premier de tous les droits absolus, celui qui sert de base à tous les autres. Ce droit doit donc appartenir à toute personne morale, à toute société humaine, à tout État souverain, comme il appartient à toute personne individuelle. En vertu du droit de conservation et de légitime défense, chaque État peut donc se procurer, tenir prêts et employer tous les moyens de sûreté légitimes qu'il juge nécessaires non-seulement à sa défense, mais aussi pour prévenir des lésions possibles, et obtenir réparation pour celles qu'il a déjà éprouvées. Il peut faire toute sorte d'armements, rassembler et organiser des armées, des flottes, des troupes de toute espèce, préparer de l'artillerie et d'autres armes, faire des fortifications dans l'intérieur et aux frontières, former des camps, conclure des traités de subside et d'alliance. Sur la légitime défense entre les nations, et sur les restrictions à ce droit absolu, voir : MARTENS, *Précis du Droit des gens moderne de l'Europe*, t. I, § 117 et 118, 2e édition, savamment annotée par *M. Ch. Vergé*; KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*, § 36 à 43, p. 57 et suiv., édition Guillaumin; WHEATON, *Éléments du droit international*, t. I, p. 76 et 77; TH. ORTOLAN, *Règles internationales et diplomatie de la mer*, t. I, p. 55.
P. P. F.

demanderai votre sang, c'est-à-dire le sang de vos âmes; je le redemanderai à toute bête; je redemanderai aussi l'âme d'un homme de la main d'un autre homme, comme étant son frère. Quiconque aura répandu le sang de l'homme, qui est dans l'homme, son sang sera répandu; parce que Dieu a fait l'homme à son image.» Quelques-uns entendent d'une manière très-générale le premier membre de phrase où il est dit que «le sang sera redemandé,» et ils veulent que le second membre qui porte que «le sang sera réciproquement répandu,» ne soit qu'une menace et non une approbation. Ni l'une ni l'autre de ces deux manières de voir ne me convainc. Car la défense de répandre le sang n'a pas plus d'étendue que la règle de la Loi: «Tu ne tueras pas;» or, il est manifeste que cette règle n'a jamais empêché ni les peines capitales, ni les guerres. L'une et l'autre loi n'ont donc pas eu tant pour objet d'établir quelque prescription nouvelle, que de proclamer et de rappeler les principes du droit de nature effacés par une pratique vicieuse. D'où il résulte que le premier membre de phrase doit être entendu dans le sens qui comporte l'idée de crime: c'est ainsi que nous comprenons par la qualification d'homicide, non toute espèce de meurtre, mais celui qui a été prémédité, et dont la victime est un innocent. Quant à ce qui suit, que «le sang sera réciproquement répandu,» cela me paraît être, non pas la déclaration d'un fait pur et simple, mais la reconnaissance d'un droit.

3. Je m'explique. Il n'est pas naturellement injuste que chacun souffre autant de mal qu'il en a fait, suivant ce principe qu'on appelle le droit de Rhadamanthe (*): «Si chacun subit ce qu'il a fait subir aux autres, ce sera

(*) On trouve dans Apollodore (liv. II) la loi de Rhadamanthe: «Si quelqu'un *s'est* vengé de celui qui lui a fait le premier violence, qu'il soit *impuni.*» GROTIUS.

œuvre de justice et d'équité. » Sénèque le père reproduit ainsi cette maxime : « C'est par un très-juste retour, que chacun paie par son supplice le mal qu'il a fait souffrir à autrui. » C'est au point de vue de cette équité naturelle que Caïn, ayant conscience de son crime, avait dit (Gen. IV, 14) : « Celui qui me rencontrera me tuera[1]. »

[1] M. Tissot a écrit un chapitre très-intéressant sur *le talion*, dans son ouvrage intitulé : *Le Droit pénal étudié dans ses principes*, etc., 1860. — Il démontre que si la vengeance personnelle est la première forme de la peine, le *talion* est la seconde, car il est déjà l'effet d'une sorte de loi, puisque la vengeance personnelle peut le dépasser quand il lui plaît. Le *talion* est donc la vengeance déjà limitée, et limitée doublement ; c'est-à-dire quant à la nature de la peine et quant à sa mesure. Le talion est tout à la fois trop juste, trop naturel, trop simple, pour que les peuples grossiers ne l'adoptent pas ; mais il est en même temps trop difficile à bien établir, pour qu'ils l'appliquent convenablement.

Le système des peines *expressives* ou analogues au crime, semble avoir généralement dominé la législation égyptienne. La loi mosaïque passe aussi pour avoir admis le talion avec la dernière rigueur. Mais GROTIUS lui-même, fera plus tard la remarque que si cette rigueur était quelquefois excessive, elle était aussi parfois trop indulgente ; ce qui prouve que le talion n'était pas littéralement entendu par les Juifs. Les législateurs grecs étaient aussi partis du principe du talion ; on l'appelait même la loi de Rhadamanthe, à cause de sa sévérité. Mais il est à croire qu'en Grèce comme à Rome, ce principe fut très-restreint dans l'application. La législation criminelle établie par Dracon était moins fondée sur le principe du talion, que sur celui de la terreur à inspirer par la sévérité du châtiment. Solon paraît avoir entendu le talion dans le sens de l'égalité proportionnelle (*Diog. Laërte*, *Vie de Solon*, § 9). Le principe de la peine chez les Crétois, les Locriens et les Thuriens était aussi le talion. Les Crétois l'attribuaient à Rhadamanhe. La loi des XII Tables le consacra, mais seulement à défaut de la compensation ou d'une transaction pécuniaire (*Aulu-Gelle*, XX, 1). Ce genre de peine ne fut conservé que pour le cas d'accusation calomnieuse (Liv. X, *Code, de Calumniat*). Les délits contre la personne, la liberté, étaient punis du talion par la loi des Wisigoths (*Legis. Wisig.*, liv. VI, tit. IV, liv. III). Le talion était en usage chez les Germains, et on l'a trouvé chez presque tous les peuples de l'Amérique. Kant, Bentham, Filangieri, l'ont recommandé comme convenant à quelques infractions particulières. Il a été conservé dans certains pays à titre de privilége. C'est ainsi que *les lois hongroises ont* permis le talion à un clerc

Mais Dieu, dans ces premiers temps, soit à cause de la rareté des hommes, soit parce que le nombre des criminels étant restreint encore, il était moins besoin de faire des exemples, Dieu réprima par un commandement exprès ce qui, d'après le droit de nature, paraissait licite. Il voulut, à la vérité, qu'on évitât le contact et le commerce de l'homicide, mais non qu'on lui arrachât la vie. Platon a fait passer cette règle dans ses lois, et Euripide nous apprend dans les vers suivants, qu'autrefois tel avait été l'usage de la Grèce : « Avec quelle raison le siècle prévoyant de nos ancêtres n'avait-il pas établi, que celui qui s'était rendu coupable d'un meurtre fût forcé d'éviter la rencontre et le regard des autres hommes, et d'expier son crime par un triste exil, mais non par la mort ! » A cela se rapporte le passage suivant de Thucydide : « Il est croyable que dans l'antiquité les peines ont été légères même pour les grands crimes (*), mais

injustement accusé par un laïc, ainsi qu'aux fonctionnaires et aux magistrats dont les arrêtés ou les sentences auraient été attaqués sans raison suffisante (Macieiowski, *Slawische*, etc., t. IV, p. 276). C'est principalement pour le délit de calomnie qu'il a été maintenu dans les temps modernes en Lithuanie, en Russie et en Pologne. Au commencement du XVIIe siècle, le talion était encore assez répandu en Europe. A Lucerne, par exemple, il y était appliqué d'une manière impitoyable, même pour le cas d'homicide commis par suite de légitime défense. M. Tissot observe que le talion se rencontre surtout dans les sociétés constituées despotiquement. Il y en a, dit-il, deux raisons : le mépris de la justice et des hommes, et une simplicité prompte et facile dans l'application » (*Libr. cit.*, t. I, p. 229). — Voir sur les principes de la pénalité, dans les temps modernes, la note sur le § VII, n° 2 ci-dessous. P. P. F.

(*) Servius dit sur le premier livre de l'Énéïde : « Les mots *luetis*, *persolvetis* (*s'acquitter*, *payer*), viennent de l'idée d'argent. Toutes les peines des anciens ont été pécuniaires. » Dans le livre second, il dit que « le mot *expendere* est tiré également de la notion d'argent ; car il est certain que chez les anciens les peines étaient pécuniaires, à une époque où les mœurs étaient encore assez grossières pour que l'argent fût pesé. On en vint ensuite à appliquer ce terme à la peine capitale. » Dans ses remarques sur le sixième livre, Servius répète que l'expression « *Pendere*

que, comme avec le progrès des temps on avait fait peu de cas de ces châtiments minimes, on en vint à la peine de mort. » « Jusque-là, dit Lactance, il paraissait criminel d'infliger le dernier supplice à des êtres qui, bien que pervers, sont cependant des hommes. »

4. D'un fait unique on tira ainsi la conclusion que telle était la volonté divine, et cette conjecture passa même tellement à l'état de loi, que Lamech coupable d'un crime semblable à celui de Caïn, put se promettre l'impunité en se fondant sur cet exemple (Gen. IV, 24) (*).

5. Mais comme avant le déluge, du temps des géants, il y avait eu sur la terre une grande débauche de meurtres, lorsque le genre humain fut rétabli après le déluge, Dieu jugea qu'il fallait pourvoir d'une manière plus sévère à ce que de pareilles mœurs ne prissent plus cours; et faisant cesser la mansuétude du siècle précédent, il permit lui-même — ce que la nature montrait déjà comme n'étant pas injuste, — que celui-là fût innocent qui aurait tué un assassin (**). Cette permission, dans la suite, lorsque les tribunaux eurent été établis, fut pour des raisons très importantes réservée aux juges seuls; non sans cependant qu'il ne restât une trace de l'ancien usage dans le droit attribué au plus proche parent de la victime : ce qui s'observa même après la loi de Moïse, comme nous le dirons ultérieurement avec plus de détails.

vient de l'usage de condamner pécuniairement. » Pline (*Hist. Nat.*, liv. VII, cap. LVI) rappelle que la première sentence capitale a été rendue dans l'Aréopage. GROTIUS.

(*) Ou plutôt s'il venait à commettre quelque crime semblable, car tel est le sens des paroles qui sont dans Moïse. GROTIUS.

(**) « Je veux, trouve-t-on dans Josèphe, que les mains soient pures du meurtre des hommes. Que si quelqu'un commet un meurtre, il en porte la peine. » GROTIUS.

6. Nous avons en faveur de notre explication une grande autorité dans Abraham, qui n'ignorant pas la loi donnée à Noé, prit les armes contre les quatre rois, et crut sans doute ne rien faire en cela de contraire à cette loi. C'est ainsi que Moïse ordonna d'opposer la résistance armée aux Amalécites qui attaquaient son peuple : usant à cet égard du droit de nature, car il n'apparait point que Dieu ait été spécialement consulté sur ce point (Exod. XVII, 9). Ajoutez à cela que la peine capitale paraît être devenue en usage, non pas exclusivement contre les meurtriers, mais contre les autres criminels, non-seulement chez les peuples étrangers, mais chez ceux mêmes qui avaient été élevés dans les principes d'une sainte doctrine (Gen. XXXVIII, 24).

7. Inévitablement cette présomption de la volonté divine s'était, avec l'aide de la raison naturelle, étendue des cas semblables aux cas analogues, de sorte que ce qui avait été établi contre le meurtrier, avait paru ne pas devoir être injuste contre les autres grands criminels. Il y a, en effet, des choses qui vont de pair avec la vie, telles que la considération, l'honneur des vierges, la foi du mariage; il en est sans lesquelles la vie n'aurait point de sécurité, telles que le respect pour l'autorité qui maintient le lien social. Ceux qui les violent ne peuvent être estimés moins coupables que les assassins.

8. Rappelons ici l'ancienne tradition qui existe chez les Hébreux, et suivant laquelle Dieu aurait donné aux fils de Noé plusieurs lois que Moïse n'a pas toutes reproduites, parce qu'il suffisait pour son dessein qu'elles fussent postérieurement comprises dans la législation particulière des Israélites. C'est ainsi qu'il ressort du Lévitique (XVIII) qu'une loi ancienne avait existé contre les unions incestueuses, bien que Moïse ne l'ait pas mentionnée en son lieu. On dit aussi que parmi les commandements dictés par Dieu aux enfants de Noé, se

trouvait celui de punir de mort non-seulement l'homicide, mais l'adultère, l'inceste, le vol avec violence. Ce point est confirmé par les paroles de Job (XXXI, II).

9. La loi donnée par Moïse justifie d'ailleurs les peines capitales, par des raisons qui n'ont pas moins de poids chez les autres peuples que chez le peuple hébreu. On en trouve des exemples dans le Lévitique (XVIII, 24, 25, 27, 28), le Psaume CI, 5, le livre des Proverbes (XX, 8). Il est dit particulièrement dans les Nombres (XXXV, 31, 33), au sujet du meurtre, que la terre ne peut être purifiée que par l'effusion du sang de l'assassin. C'est, de plus, une absurdité de penser qu'il ait été permis au peuple hébreu de protéger par des supplices sa moralité, sa sécurité publique et privée, et de se défendre par la guerre, tandis que la même permission n'aurait pas été en même temps accordée aux autres rois et aux autres nations; il est absurde de penser que ces rois et ces nations n'aient jamais été avertis par les prophètes que Dieu désapprouvait l'usage des peines capitales, et tout genre de guerre, de la même manière qu'ils ont souvent été avertis pour d'autres fautes.

10. Qui ne croira, tout au contraire, que la loi de Moïse sur les jugements étant l'expression fidèle de la volonté divine, les nations ont agi sagement et pieusement en se les proposant pour modèles. Il est vraisemblable que c'est ce qu'ont fait les Grecs, les Athéniens surtout : d'où vient qu'il y a dans l'ancien droit de l'Attique, et dans les dispositions qu'y a puisées le droit romain des Douze Tables, tant de ressemblance avec les lois hébraïques [1]. Ce qui vient d'être dit paraît suffisant,

[1] On désigne par *Mosaïcarum et romanarum legum collatio*, une compilation de fragments des livres du droit romain et de l'Écriture sainte, dans le but de démontrer que le droit romain émane et tire son origine du droit mosaïque. « Cet ouvrage, fort insignifiant par lui-même, dit M. Ch. Giraud, n'a *acquis quelque intérêt* que par la perte des livres

pour démontrer que la loi donnée à Noé n'a pas la signification que veulent lui prêter ceux qui se servent de cet argument pour condamner toutes les guerres.

VI. — 1. Les raisons que l'on tire de l'Évangile contre la guerre ont plus de prestige. Je ne me prévaudrai pas, en les examinant, de l'opinion de ceux qui supposent qu'en dehors des vérités proposées à notre foi, et de ce qui est relatif aux sacrements, il n'y a rien dans l'Évangile qui ne soit de droit naturel. Je n'estime pas, en effet, cette proposition vraie au sens que la plupart la prennent.

2. Je reconnais volontiers que rien ne nous est prescrit dans l'Évangile, qui n'ait le caractère de l'honnêteté naturelle; mais je ne vois aucune raison de concéder que les lois du Christ ne nous obligent à rien davantage qu'à ce que le droit de nature nous oblige par lui-même. Il est étonnant de voir combien ceux qui pensent autrement s'épuisent en efforts, pour prouver que ce qui est interdit par l'Évangile est illicite d'après le droit naturel lui-même : le concubinage (*), par exemple, le divorce, le mariage avec plusieurs femmes. Ces choses, à la vérité, sont de telle nature, que la raison elle-même nous enseigne qu'il est plus honnête de s'en abstenir;

originaux dont il donne des extraits. » On a présumé que l'auteur de ce parallèle était moine et non jurisconsulte. L'époque où il a été rédigé est inconnue. Quelques auteurs la reculent jusqu'à Théodose II ; d'autres, et Haubold est de ce nombre, la placent sous le règne de Justin II, vers l'an 5?5. Ce recueil est quelquefois désigné par les écrivains du Moyen-Age, sous les noms de *lex Dei*, de *pariator legum mosaïcarum et romanarum* et même de *lex romana*. La découverte en est due au savant P. Pithou, qui la publia pour la première fois en 1573, à Paris. — Voir l'introduction historique aux éléments de droit romain, par M. Ch. Giraud, 1835, p. 400 et suiv. P. P. F.

(*) Le passage suivant de Jérôme se rapporte à cela : « Autres sont les lois de César, autres les lois du Christ ; autres sont les préceptes de Papinien, autres sont ceux de Paul. » (*a*) GROTIUS.

(*a*) Saint Paul. P. P. F.

mais elles ne sont pas telles qu'abstraction faite de la loi divine, elles constitueraient un acte criminel. Quant à ce précepte de la loi chrétienne que nous nous exposions au danger de la mort les uns pour les autres (John. III, 16), qui prétendra que nous y soyons obligés par le droit de nature (*)? Il y a un mot de Justin, qui dit que « vivre selon la nature, c'est le propre de celui qui n'a pas encore la Foi. »

3. Je ne suivrai pas non plus le sentiment de ceux qui, faisant une autre supposition d'une portée non médiocre, prétendent que le Christ en formulant les préceptes consignés dans Mathieu (V et suiv.), n'a fait que se rendre l'interprète de la loi donnée par Moïse. Le contraire est, en effet, exprimé dans ces paroles tant de fois répétées : « Vous avez entendu ce qui a été dit aux anciens; mais moi, je vous dis à vous. » Cette opposition dans les termes, aussi bien que la version syriaque et les autres versions, font voir que les paroles : *aux anciens*, se doivent traduire ainsi, et non pas *par les anciens*; de même que *vous* est entendu *à vous*, et non pas *par vous*. Or, ces anciens n'ont été autres que ceux qui vivaient du temps de Moïse, car les choses qui sont alléguées comme ayant été dites aux anciens, ne sont pas des docteurs de la Loi, mais de Moïse même, ou mot pour mot, ou en substance. Ces préceptes sont : « Tu ne tueras pas » (Exod. XX, 30); « Quiconque aura tué sera coupable en justice » (Lévit. XXI, 21; Num. XXXV, 16, 17, 30); « Tu ne commettras pas d'adultère » (Exod. XX, 30); « Que quiconque aura renvoyé son épouse, lui donne un acte de divorce » (Deuter. XXIV, 1); « Tu ne seras pas parjure, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de ce que

(*) Le passage de Justin est d'une épître *ad Zenam*. On trouve la même pensée dans Origène, dans le recueil intitulé *Philocalia*.

GROTIUS.

tu auras juré» (Exod. xx, 7; Nomb. xxx, 2); «Œil pour œil, dent pour dent» (complétez cette phrase par les mots : *qu'il soit permis de les demander en justice*. Lévit. xxiv, 20; Deuter. xix, 21); «Tu aimeras ton prochain»— c'est-à-dire l'Israélite — (Lévit. xix, 18), «et tu haïras ton ennemi» — c'est-à-dire les sept peuples avec lesquels il était interdit d'entretenir amitié (*), et pour lesquels on ne devait pas avoir de compassion — (Exod. xxxiv, 11; Deuter. vii, 1). Il faut ajouter à ces peuples les Amalécites, contre lesquels il est ordonné aux Hébreux de faire une guerre implacable (Exod. xxvii, 19; Deuter. xxv, 19).

4. Mais, pour l'intelligence des paroles du Christ, on doit remarquer que la loi donnée par Moïse peut être considérée sous deux points de vue : ou bien en l'envisageant suivant ce qu'elle a de commun avec les autres lois établies par les hommes, en tant qu'elle réprime les plus grands crimes par la terreur de châtiments sensibles (Hébr. ii, 2), et qu'elle maintient par ce moyen le peuple hébreu en état de société civile : point de vue sous lequel on la désigne par la qualification de *Loi des commandements charnels* (Hébr. vii, 16), et *Loi des œuvres* (Rom. iii, 27); ou bien en la considérant suivant ce qui est particulier à la loi divine, en tant qu'elle exige aussi la pureté de l'âme, et certaines actions que l'on peut omettre sans encourir de peine temporelle : point de vue sous lequel on l'appelle *Loi spirituelle* (Rom. vii, 14), *Loi qui réjouit l'âme* (Psalm. xix, selon les lat. xviii, 9). Les docteurs de la loi et les pharisiens, se contentant du premier point de vue, négligeaient le second, qui est plus important, et n'en instruisaient point le peuple. La vérité de cette allégation peut être démontrée non-seu-

(*) Le très-illustre Abarbanel (sur le *Deuteron.*, xxiii, 21) dit que la *loi permettait* de haïr ces peuples. GROTIUS.

lement par nos propres livres, mais encore par le témoignage de Josèphe et des maîtres des Hébreux.

5. Pour ce qui concerne ce second point de vue, il faut savoir que les vertus qui sont exigées des chrétiens, sont aussi recommandées et prescrites aux Hébreux, mais non point au même degré et avec la même étendue (*). Or, c'est à l'un et à l'autre de ces égards que le Christ oppose ses préceptes aux anciens : d'où il ressort visiblement que ses paroles ne contiennent pas une simple interprétation. Il importe que cela soit connu, non-seulement pour la matière que nous avons en ce moment sous la main, mais pour beaucoup d'autres questions, afin que nous ne fassions pas usage de l'autorité de la loi hébraïque au delà de ce qui convient.

VII. — 1. Laissant donc de côté les arguments qui ne nous satisfont pas, le premier et le principal témoignage qui puisse nous servir à prouver que le droit de guerre n'a pas été absolument aboli par la loi du Christ, se trouve dans ce passage de Paul à Timothée (I, II, 1, 2, 3) : « Je vous exhorte donc avant toutes choses, pour

(*) Voyez là-dessus les observations faites plus haut à la fin du chapitre premier. Voici un excellent passage de Chrysostôme (*De Virginit.*, cap. XLIV). « Autrefois Dieu n'exigeait pas de nous un si haut degré de vertu. Mais il était permis de se venger de ceux dont on avait reçu quelque injure ; de rendre outrage pour outrage ; de chercher à amasser de l'argent ; de jurer, pourvu que ce fût en bonne conscience ; de crever l'œil à celui qui nous en avait crevé un ; de haïr un ennemi. Il n'était pas non plus défendu de vivre dans les délices, ni de se mettre en colère, ni de répudier sa femme pour en prendre une autre. Bien plus, la loi permettait d'avoir deux femmes en même temps. A ces égards et à tous les autres, l'indulgence était grande alors. Mais depuis la venue du Christ, le chemin est devenu beaucoup plus étroit. » Dans le même livre (cap. LXXXIII), Chrysostôme dit que l'on n'exige pas la même mesure de vertu de la part des anciens Juifs, que des chrétiens. Le même (dans le discours : *filium patri æqualem*, t. VI) déclare qu'il y a dans l'Évangile un plus grand nombre de préceptes, et des préceptes portés à un plus haut point de *perfection*. GROTIUS.

que l'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes: pour les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité; afin que nous passions une vie tranquille et paisible avec toute sorte de piété et d'honnêteté (*). Car cela est bon et agréable devant Dieu notre sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité. » Dans ces paroles nous apprenons trois choses: qu'il est agréable à Dieu que les rois deviennent chrétiens; que devenus chrétiens, ils restent rois. Cette pensée a été ainsi exprimée par Justin le Martyr: « Nous demandons à Dieu que les rois et que les princes aient la santé de l'âme jointe à la puissance royale; » et dans le livre intitulé: « *Les Constitutions de Clément*, » l'Église demande des « fins chrétiennes, » c'est-à-dire des magistrats chrétiens (**). Nous apprenons ensuite qu'il est agréable à Dieu que les rois chrétiens procurent aux autres chrétiens une vie tranquille.

2. Mais comment la leur procurer? Paul l'explique ailleurs (Rom. XIII, 4): « Il est le ministre de Dieu, pour ton bien. Que si tu fais ce qui est mal, tremble. Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive, car il est le ministre de Dieu, pour exécuter sa vengeance contre celui qui a fait ce qui est mal[1]. » On entend figurément par droit

(*) Sénèque (Épist. LXXIII) dit que c'est faussement que l'on considère ceux qui sont sincèrement dévoués à la philosophie comme des contempteurs des magistrats et des rois. « Au contraire, dit-il, il n'y a pas de sujets plus fidèles qu'eux; et ce n'est pas sans raison, car il n'y a personne à qui ils doivent plus qu'à ceux par lesquels ils jouissent d'un tranquille loisir. » L'épître où l'on trouve aussi ce passage, mérite d'être lue: « Le bienfait de la paix, qui intéresse tout le monde, touche de plus près encore ceux qui en font un bon usage. » GROTIUS.

(**) A moins que vous ne préfériez entendre par là une fin chrétienne. GROTIUS.

[1] On a dit que la *vengeance publique* était l'âme et le fond de la *législation pénale* du XVI[e] siècle à 1789. Mais l'idée de vengeance publique n'a

de glaive, toute espèce de répression, et c'est ainsi que ce mot est pris de temps à autre chez les jurisconsultes; mais de manière toutefois à ne pas exclure la fonction

pas été exclusive. Deux autres idées sont venues s'y joindre : 1° l'idée de *vengeance divine*, et 2° l'idée que la peine est un *instrument d'intimidation sociale.* « Comme c'est Dieu même, disait Domat, que les princes représentent dans le rang qui les élève au-dessus des autres, il veut qu'ils soient considérés comme tenant sa place dans leurs fonctions, et c'est par cette raison qu'il appelle lui-même des dieux, ceux à qui il communique le droit de gouverner les hommes *et de les juger*, parce que c'est un droit qui n'est naturel qu'à lui. C'est pour l'exercice de cette puissance que Dieu met dans les mains de ceux qui tiennent la première place dans le gouvernement, l'autorité souveraine et les divers accessoires pour maintenir l'ordre dans la société, suivant les lois qu'il y a établies. C'est pour cet ordre qu'il leur donne le droit de faire les lois et les règlements nécessaires pour le bien public, selon les temps et selon les lieux, et la puissance d'imposer des peines aux crimes. » (*Traité des lois*, ch. IX, n. 7.) « La vengeance est défendue aux hommes, a dit Argou, et il n'y a que le roi qui la puisse exercer par ses officiers, en vertu du pouvoir qu'il tient de Dieu. » (*Institution au Droit français*, liv. III, ch. XXXVIII.) « Ce pouvoir que l'on appelle *droit de glaive*, lit-on dans Muyart de Vouglans, parce qu'il s'étend sur la vie des hommes, ne pouvait appartenir qu'à cette autorité suprême que la divine Providence communique au souverain. » (*Traité des Lois criminelles*, liv. II, tit. Ier, § 5.)

L'idée que la royauté est chargée de la *vengeance divine*, et est dépositaire du *droit de glaive*, explique les usurpations du pouvoir humain sur la justice de Dieu, dont l'histoire de ces époques fanatiques n'a donné que de trop nombreux exemples ; elle explique comment la loi sociale a atteint directement et en son nom de purs faits de conscience, et entrepris de son chef, avec la pénalité pour instrument, une œuvre de prosélytisme. Voir BERTAULD, *Cours de Code pénal*, 1859, p 77.

La révolution de 1789 fit table rase de ces idées, et donna pour base à la pénalité le principe du *Contrat social*, que Rousseau, Beccaria, Voltaire, Mably, avaient accrédité dans la philosophie, et que Servan et Dupaty, comme magistrats, Linguet, Élie de Beaumont, Target et Lacretelle, comme avocats, avaient transporté dans le monde judiciaire. La peine ne fut dès lors plus que le prix de la protection stipulée, ou qu'un instrument de défense.

Sous le Consulat et sous l'Empire, de nouvelles idées encore se firent jour. Bentham, sans s'occuper de la question d'origine de la société, fonda le droit de *punir sur l'utilité du plus grand* nombre, en dehors

principale du droit de punir, c'est-à-dire le vrai usage de l'épée. Le psaume II ne sert pas peu à éclaircir ce passage; lequel psaume, bien qu'il se soit vérifié en la per-

et indépendamment de toute idée supérieure de raison et de justice. Kant, de son côté, en Allemagne, donna pour base à la pénalité *une idée de justice absolue*, en dehors et indépendamment de toute idée d'utilité sociale ; c'était le contre-pied de la théorie de Bentham. Le mal devait être expié, parce que c'était le mal, et non parce qu'il était nuisible à la société. Puis il y avait la théorie du droit de défense, qui s'amendait et se tempérait par une idée morale. Cette théorie, dont le plus célèbre représentant fut M. de Pastoret, ne reculait devant l'idée d'intimidation, qu'autant qu'elle n'était pas nécessaire.

Le Code pénal de 1810 ne fut pas l'expression d'un principe philosophique déterminé, mais cependant il paraît avoir été rédigé sous l'inspiration prédominante de la *théorie du contrat social* et de la *théorie de Bentham* (Voir les observations de Target sur le Code pénal ; Locré, t. XXIX, p. 8). Toutefois, par une heureuse inconséquence, le Code de l'Empire permit aux juges de faire la part de la moralité de l'agent, en établissant pour chaque peine un *maximum* et un *minimum*.

La Restauration s'efforça de restituer à l'idée morale sa légitime place, et fit le premier essai des circonstances atténuantes. C'est à cette époque que se développa et s'accrédita une école philosophique nouvelle, qui eut pour illustres représentants MM. Royer-Collard, Guizot, de Broglie, Cousin, de Rémusat. Cette école subordonna le droit de punir aux quatre conditions suivantes : « Que le fait incriminé fût contraire à la loi morale; qu'il fût contraire à l'ordre social ; que la peine ne dépassât jamais le dégré d'expiation qu'exigeait la loi morale; qu'elle n'atteignît pas même ce maximum, si l'intérêt social ne l'exigeait pas. A ces conditions, le pouvoir social était dépositaire et mandataire de la justice de Dieu. Les idées de Bentham et de Kant se limitant formaient le fonds de cette théorie, dont M. Rossi a été le brillant vulgarisateur. De nos jours, un criminaliste justement célèbre, M. Ortolan, a expliqué le droit de punir par l'idée de justice absolue, qui établit que le coupable mérite le châtiment ; et par l'idée du droit de conservation, qui autorise à infliger ce châtiment (*Éléments de droit pénal,* p. 86 à 93). Le principe que la pénalité est fondée sur la justice morale, limitée par l'utilité sociale, est donc une conquête de notre siècle. Dans un livre excellent, récemment paru et intitulé : *Philosophie du Droit pénal* (1864), le savant M. Ad. Franck prouve que le droit de punir ne dérive pas de l'intérêt public, qu'il n'est pas le droit de légitime défense ; ni un droit mystique *directement émané* du ciel, ou une délégation de la divinité ; qu'il ne

sonne de David, est cependant applicable au Christ, d'une manière plus pleine et plus parfaite, ainsi que nous l'apprenons des Actes des apôtres (IV, 25; XIII, 33), et de l'Épître aux Hébreux (V, 5). Ce psaume exhorte tous les rois à recevoir le fils de Dieu avec respect, c'est-à-dire à se montrer ses ministres en tant que rois, comme l'explique bien Augustin, dont je citerai les termes qui se rapportent à ce sujet. « Les rois servent Dieu en qualité de rois, si suivant les commandements de Dieu, ils ordonnent le bien dans leur royaume et défendent le mal, non-seulement pour ce qui regarde la société humaine, mais aussi pour ce qui concerne la divine religion. » Et ailleurs : « Comment donc les rois servent-ils le Seigneur avec crainte, si ce n'est en défendant et en punissant avec une sévérité religieuse les choses qui se font contre les commandements du Seigneur. Car autre est la manière de servir Dieu comme homme, autre la manière de le servir comme roi. » « Les rois, dit-il plus bas, servent donc Dieu comme rois, lorsqu'ils font pour son service des choses qu'ils ne peuvent faire que comme rois. »

rentre pas dans l'art de guérir (système du docteur Gall) ; qu'il n'est pas non plus la rétribution du mal pour le mal. « Les lois pénales, dit-il, ne sont justes, ne sont légitimes, ne sont d'accord avec la raison, que si elles ont pour base, non le principe d'expiation, la rétribution proportionnelle du mal par le mal, ou l'équilibre du mal moral et de la souffrance, mais le droit de conservation de soi-même, qui appartient à la société comme à l'individu, et qui résulte pour elle du même principe... Appuyé sur la loi morale, ce droit est limité et réglé par elle, il ne peut être invoqué à juste titre qu'autant que les lois et les institutions de la société sont un moyen direct ou indirect de défendre la liberté et de favoriser le développement des facultés naturelles de l'homme » (*Libr. cit.*, chap. VII, p. 115 et suiv.). Voir aussi les six premières leçons du *Cours de Code pénal*, de M. Bertauld, 2e édit., 1859. Ce rapide exposé des théories diverses imaginées par les criminalistes, montrera quelle a été la marche des idées en matière de pénalité, depuis GROTIUS.

P. P. F.

3. Un second argument nous est fourni par ce passage même de Paul, dont nous avons cité une partie (Épît. aux Rom. XIII), où il est dit que la puissance souveraine, telle qu'est la puissance royale, vient de Dieu, et où elle est appelée un arrangement divin. On en infère qu'il faut,—et cela, en conscience,—lui obéir, lui porter respect, et que celui qui lui résiste, résiste à Dieu. Si par ce terme d'*arrangement divin* on entendait une chose que Dieu se bornerait à ne pas vouloir empêcher, ainsi qu'il en use à l'égard des actions vicieuses, il ne s'ensuivrait aucune obligation de respect, d'obéissance, et surtout aucun devoir de conscience. L'apôtre en exaltant, en rehaussant si fort ce pouvoir, n'aurait rien dit qui ne convînt aux brigandages et aux vols. La conséquence de cela, c'est donc que l'arrangement d'une autorité souveraine doit être considéré comme procédant de la volonté expresse de Dieu : d'où la conséquence que Dieu ne voulant pas ce qui lui est contraire, ce pouvoir n'est pas en opposition avec la volonté divine, qui nous a été révélée par l'Évangile, et qui oblige tous les hommes.

4. Cet argument n'est pas détruit par l'objection que ceux qui exerçaient le pouvoir à l'époque où écrivait Paul, étaient étrangers à la religion chrétienne. Le fait allégué n'est d'abord pas absolument vrai, car Sergius Paulus, propréteur de Chypre, avait depuis longtemps embrassé le christianisme (Act. XIII, 12); pour ne rien dire de l'ancienne tradition relative au roi d'Édesse (*), tradition qui bien qu'altérée par quelque mensonge, paraît cependant tirer son origine d'un fait vrai. Il ne s'agit pas, en second lieu, de savoir si les in-

(*) Edesse est une ville d'Osroène. Le nom d'Abgare y est commun, comme cela paraît par les médailles, par Tacite, Appien, par les fragments de Dion, tant ceux qu'on possédait depuis longtemps, que ceux qui *ont été publiés* depuis peu, et par Capitolin. GROTIUS.

dividus ont été impies, mais si la fonction dont ils étaient revêtus a été entachée d'impiété. Or, nous soutenons que cela est nié par l'apôtre, puisqu'il dit que le pouvoir est établi par Dieu[1], même en se rapportant au temps où il parlait, et que pour cette raison le respect qui lui est dû est un devoir imposé même par la conscience qui, à proprement parler, ne relève que de l'empire de Dieu. Néron et ce roi Agrippa que Paul invite si sérieusement à embrasser la religion du Christ (Act. XXVI),

[1] Tout pouvoir vient de Dieu, a dit saint Paul, et les partisans du droit divin se sont emparés de cette parole pour appuyer sur elle leur étrange doctrine. Mais telle n'est pas l'interprétation sérieuse de la pensée de l'apôtre. Tout pouvoir vient de Dieu ; voici comment : la société n'étant pas un fait humain, mais un arrangement divin, l'existence d'un pouvoir, comme tout ce qui est essentiellement nécessaire à l'existence d'une société, est une institution divine, comme la société elle-même. Mais Dieu, qui est la raison première et la source originelle de tout pouvoir, n'a communiqué la souveraineté, d'une manière permanente, ni à une personne, ni à une famille, ni à une caste. Chaque nation trouve en elle-même le droit de s'organiser de la manière la plus convenable pour atteindre ses fins légitimes. La souveraineté vit au sein de la société qui se forme ; elle est la condition essentielle de son existence. Au XIX[e] siècle, il est universellement reconnu qu'en morale, et en justice, le consentement libre des peuples est la base légitime et raisonnable des gouvernements. La *légitimité* ne consiste que dans la volonté persévérante d'une nation. C'est le droit d'une société politique de rester dans les conditions d'ordre et de liberté qui l'ont constituée. Toute société ayant sa légitimité naturelle, quelle que soit sa forme de constitution fondamentale, il y a donc une légitimité dans la république, comme il y en a une dans la monarchie, et le crime est égal de renverser l'une ou l'autre. Dans les limites de ces principes, toute forme de gouvernement commande le respect, et l'on peut dire que la démocratie, l'oligarchie, la monarchie sont république, car sous un gouvernement qui émane du suffrage populaire, le seul mobile ne peut être que l'intérêt public, et la chose publique est quelque chose. Dieu approuve toutes les formes de gouvernement qui sont conformes à la nature, à la justice et à la raison. Voilà des principes qui n'avaient pas cours à l'époque de Grotius. Voir : PRADIER-FODÉRÉ, *Éléments de Droit public et d'Économie politique*, 1865, p. 38, 45, 61 ; Le Droit des Gens de Vattel, *édit. Guillaumin, t. I, p.* 218, 224 et suiv. P. P. F.

ont donc pu se soumettre à Jésus-Christ et conserver, celui-ci la puissance royale, celui-là le pouvoir impérial, qui ne se conçoivent pas sans le droit de glaive et celui des armes. De même donc qu'autrefois les sacrifices ne laissaient point que d'être saints, selon la loi, quoiqu'ayant été célébrés par des prêtres impies, de même la souveraine puissance est une chose sainte, quoique ce soit un impie qui la tienne entre les mains (*).

5. Un troisième argument se tire des paroles de Jean-Baptiste qui, sérieusement interrogé par des soldats juifs — dont il y avait plusieurs milliers dans les armées romaines, ainsi que le prouvent manifestement Josèphe et d'autres écrivains, — sur ce qu'ils auraient à faire pour éviter la colère de Dieu, ne leur ordonna pas de quitter le service militaire, — ce qu'il devait leur prescrire si telle était la volonté de Dieu, — mais de s'abstenir d'extorsions, de fraudes et de se contenter de leur solde (Luc. III, 14). Sur ces paroles de Jean-Baptiste, qui contiennent une approbation assez claire de l'exercice des armes, plusieurs répondent que ce que Baptiste a prescrit diffère tellement des préceptes du Christ, que Jean-Baptiste a bien pu enseigner une chose, et Jésus-Christ une autre. Voici les raisons qui m'empêchent d'admettre cette opinion. Jean et Jésus-Christ ont indiqué par le même exorde le programme de la doctrine qu'ils apportaient au monde : « Faites pénitence, car le royaume du ciel s'est approché » (Math. III, 2; IV, 17). Le Christ lui-même dit que le royaume céleste — c'est-à-dire la Loi nouvelle, car c'est une habitude pour les Hébreux de désigner la Loi par l'expression de royaume, — a commencé à être conquis depuis les temps de Jean-Baptiste (Matth. XI, 12). Jean est présenté comme

(*) *C'est ce* que Chrysostôme montre parfaitement sur ce passage de *l'Épître aux Romains.* GROTIUS.

ayant prêché le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés (Marc. I, 4). Il est dit que les apôtres en ont fait autant, au nom de Jésus-Christ (Act. II, 38). Jean exige des fruits dignes de pénitence, et il menace de perdition ceux qui ne produisent pas de tels fruits (Matth. III, 8 et 10). Il demande des œuvres de charité au delà de la Loi (Luc. III, II). Il est dit de la Loi qu'elle a duré jusqu'à Jean, c'est-à-dire qu'à partir de lui a commencé une doctrine plus parfaite (Matth. XI, 13). On fait remonter à Jean le commencement de l'Évangile (Marc. I, 1; Luc. I, 77). Jean lui-même est, à ce titre, considéré comme plus grand que les prophètes (Matth. XI, 9; Luc. VII, 26), puisqu'il a été envoyé pour donner au peuple la connaissance du salut (Luc XI, 77), pour annoncer l'Évangile (Luc. III, 18). Nulle part Jean ne se distingue de Jésus par la divergence des préceptes,—quoique les mêmes choses qu'il a indiquées d'une manière plus générale et plus vague, en forme de simples éléments, aient été enseignées plus clairement par le Christ qui était la vraie lumière; — il n'y a de différence entre eux qu'en ce que Jésus était le Messie promis (Act. XIX, 4; Jaan. I, 29), c'est-à-dire le roi du royaume céleste, devant donner la force du Saint-Esprit à ceux qui se confieraient en lui (Matth. III, II; Marc. I, 8; Luc. III, 16).

6. Voici un quatrième argument qui ne me paraît pas être de peu de poids. Si l'on supprime les peines capitales et le droit de protéger par les armes les citoyens contre les attaques des brigands et des pirates, il s'ensuivra une immense licence de crimes et comme un déluge de maux; puisque aujourd'hui même que les tribunaux sont constitués, on a bien de la peine à réprimer la perversité (*). C'est pourquoi si l'intention du Christ avait

(*) Chrysostôme *dit que c'est pour* réprimer les méchants, qu'ont été

été d'introduire un tel état de choses, dont on n'avait jamais entendu parler, il aurait dû sans doute exprimer en termes les plus clairs et les plus exprès, que personne n'eût à prononcer de sentence de mort, ni à prendre les armes. Mais on ne lit en aucun endroit qu'il ait fait cela; car ce que l'on allègue sur ce sujet est ou très-général, ou fort obscur. Or, l'équité elle-même et le sens commun nous enseignent, que non-seulement il faut resserrer les termes généraux et interpréter favorablement les expressions ambiguës, mais qu'on doit savoir s'écarter de la propre signification et de l'usage reçu des mots, pour éviter un sens qui entraînerait les plus grands inconvénients.

7. Un cinquième argument, c'est que l'on ne peut démontrer par aucune preuve que la loi de Moïse qui concernait les jugements ait été abolie avant que Jérusalem ait été détruite, et avec elle la forme de cet État, et l'espérance de son rétablissement. Car dans la loi de Moïse il n'y a aucun terme prescrit à cette loi, et le Christ ou les apôtres ne parlent nulle part de son abolition, si ce n'est en tant que cela peut être compris dons la destruction de cet État, comme nous l'avons dit. Bien plus, et tout au contraire, Paul dit que le souverain Pontife était établi pour juger suivant la loi de Moïse (Act. XXIII, 3). Le Christ lui-même déclare dans le début de ses préceptes, qu'il n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir (Math. v, 17) : paroles dont le sens n'est pas obscur pour ce qui concerne les cérémonies de la loi; car les traits dont on marque une ébauche, se perfectionnent et s'accomplissent quand la figure que l'on veut représenter est achevée. Mais comment cela peut-il être vrai des lois qui regardent les tribunaux de la justice, si

établis les tribunaux, les lois, les supplices, et tant de différentes sortes *de peines (Serm. ad patr. fidel.)*. GROTIUS.

Jésus-Christ, comme quelques-uns le pensent, les a abolies par sa venue? Si la Loi est demeurée obligatoire tant qu'a subsisté la nation des Hébreux, il s'ensuit que les Juifs même convertis au christianisme, n'ont pu se soustraire à la magistrature dans le cas où ils y étaient appelés, et qu'ils n'ont dû juger que suivant ce que Moïse avait ordonné.

8. Pour moi, tout bien considéré, je ne trouve pas la plus légère raison qui soit capable d'inspirer un sentiment contraire à toute personne pieuse entendant ces paroles de Jésus-Christ. Je reconnais qu'avant le temps du Christ il y avait certaines choses permises, soit quant à l'impunité extérieure, soit même quant à la pureté du cœur, — question sur laquelle nous n'avons en ce moment ni le besoin, ni le loisir d'insister, — et que le Christ n'a pas voulu permettre aux sectateurs de sa doctrine : comme, par exemple, de répudier sa femme pour n'importe quelle faute, de tirer vengeance en justice du tort qui vous a été causé. Mais entre les préceptes de Jésus-Christ et ces sortes de permissions, il n'y a qu'une certaine diversité et non pas une opposition. Celui, en effet, qui conserve auprès de lui son épouse, celui qui renonce au droit de tirer vengeance, n'agit point contre la Loi; il fait même ce qui est surtout dans les intentions de la Loi. Le cas est bien différent pour le juge à qui la Loi ne permet pas, mais ordonne de punir de mort l'homicide, sous peine de devenir responsable de son omission devant Dieu. Si le Christ interdisait à ce juge de punir de mort le meurtrier, il commanderait une chose complétement contraire à la Loi, il abolirait la Loi.

9. Un sixième argument découle de l'exemple du centurion Cornélius qui reçut de Jésus-Christ l'Esprit-Saint, signe infaillible de la justification, et qui fut baptisé au nom du Christ par l'apôtre Pierre. Or, on ne lit point qu'il

se soit retiré du service militaire, ou que Pierre l'ait engagé à y renoncer. On me répondra qu'ayant été instruit par Pierre dans la religion chrétienne, il devait être considéré comme ayant été averti, en même temps, de son devoir de quitter la profession des armes. Cette observation aurait quelque portée, s'il était certain et hors de doute que la défense de faire la guerre fût contenue dans les préceptes de Jésus-Christ. Mais comme rien de précis n'a été formulé nulle part sur ce point, il fallait du moins en dire quelque chose, particulièrement en cet endroit où la matière le requérait si fort, afin que l'âge futur n'ignorât pas les règles de son devoir. Ce n'est même pas l'habitude de Luc, lorsque la qualité des personnes exige quelque changement particulier de vie, de le passer sous silence, ainsi qu'on peut l'observer dans les Actes (XIX, 19) et ailleurs.

10. Un septième argument, semblable au précédent, se tire de l'exemple de Serge-Paul, dont nous avons parlé déjà. L'histoire de sa conversion ne contient aucun indice qu'il ait renoncé à son emploi ou qu'on l'ait exhorté à s'en démettre. Or, ce que l'on ne dit pas, quand —ainsi que nous l'avons fait remarquer—il importe absolument de le dire, doit être considéré comme n'ayant point existé.

11. On peut citer comme un huitième argument ce que fit l'apôtre Paul qui, ayant compris que les Juifs lui tendaient des embûches, voulut en informer le tribun (*) ; et qui, le tribun lui ayant donné des soldats

(*) Le Concile d'Afrique se sert de l'autorité de ce passage. « Nous pouvons invoquer, dit-il, contre la fureur des factieux, des secours qui ne sont pas insolites, ni contraires aux Écritures, puisque l'apôtre Paul, comme les fidèles l'apprennent par les Actes des apôtres, a empêché par l'assistance de la force armée une conspiration de factieux. » Augustin se sert souvent aussi de cet exemple, dans sa lettre L, par exemple, à *Boniface, et dans sa lettre* CLIV à Publicola, où il dit que si ces hommes per-

pour le protéger dans son trajet contre toute violence, ne s'y opposa pas. Il n'avertit pas même le tribun ou les gardes que Dieu n'avait pas pour agréable qu'on repoussât la force par la force. Et cependant c'était là ce Paul, qui ne négligeait jamais, lui-même, aucune occasion d'enseigner à autrui son devoir, et qui ne souffrait pas que les autres en négligeassent aucune (II Timoth., IV, 2).

12. Le neuvième argument consiste dans cette considération, que le but propre de toute chose honnête et d'obligation ne peut être qu'honnête et obligatoire. Payer les impôts est une chose honnête, un précepte qui oblige la conscience, comme l'explique l'apôtre Paul ; or, le but des impôts est de donner aux autorités publiques les moyens de pourvoir à la dépense que nécessitent la protection des gens de bien et la répression des méchants (Rom. XIII, 3, 4, 6). Tacite dit fort à propos, à ce sujet, que « la paix des nations ne peut se maintenir sans armes, ni les armes subsister sans solde, ni la solde se payer sans impôts. » Augustin a dit de même : « Nous payons les tributs pour fournir la solde aux gens de guerre, qui sont nécessaires. »

13. Un dixième argument est offert par le passage suivant des actes des apôtres (XXV, 11), où Paul s'exprime en ces termes : « Si j'ai fait du tort à quelqu'un, et si j'ai commis quelque chose qui mérite la mort, je ne refuse pas de mourir (*). » J'en conclus que, suivant Paul, même depuis la publication de la loi évangé-

vers étaient tombés sous les coups des soldats, Paul ne se serait pas regardé comme complice d'un crime commis par cette effusion de sang. Il remarque dans sa lettre CLXIV, que « Paul fit en sorte qu'on lui donnât une escorte même de gens armés. » GROTIUS.

(*) De même, dans les Actes des apôtres (XXVIII, 18), « Je n'ai rien fait, dit-il qui mérite la mort. » « Nous souhaitons, dit Justin (*Apolog.* II), que ceux qui ne vivent pas conformément aux principes de l'Évangile, et qui ne sont chrétiens que de nom, soient punis, et par vous-mêmes. » GROTIUS.

lique, il y a certains crimes que la justice tolère ou même exige qu'on punisse de mort. C'est ce que Pierre nous enseigne aussi (I Épit., ch. II, 19, 20). Que si telle avait été la volonté de Dieu, que l'on dût s'abstenir de sentences capitales, Paul aurait pu, à la vérité, se justifier, mais il n'aurait pas dû laisser dans l'esprit des hommes cette opinion, qu'il n'est pas moins permis actuellement qu'il l'était autrefois, de punir de mort les criminels. Or, du moment où il est démontré que les derniers supplices, depuis la venue du Christ, peuvent être légitimement infligés, je pense qu'il est en même temps établi que certaine espèce de guerre est licite, celle par exemple qui est entreprise contre des coupables réunis en grand nombre et armés, qu'on ne peut traduire en justice qu'après les avoir vaincus sur le champ de bataille. Que les forces des criminels et que leur résistance soient de nature à être prises en considération dans une délibération prudente, cela ne diminue en rien le fond du droit.

14. Un onzième argument se trouve dans la prophétie de l'Apocalypse, où certaines guerres de personnes pieuses sont prédites en termes manifestement approbateurs (XVIII, 6), et ailleurs [1].

15. On peut tirer un douzième argument de ce que la loi du Christ n'a détruit dans celle de Moïse que ce qui séparait les gentils des Hébreux (Éphés. II, 14). Quant aux choses qui sont naturellement honnêtes et reconnues telles par le consentement des nations bien disciplinées,

[1] Ce onzième chef se trouve et dans la première édition, et dans celle de 1632, que l'auteur témoigne avoir revue avec soin. Je remarque cela parce qu'il manque dans plusieurs éditions, apparemment par la faute des imprimeurs, qui sautèrent deux lignes, à cause de la ressemblance des mots *Undecimum* et *Duodecimum*. Cet article manquait déjà dans l'édition de 1642, la dernière avant la mort de l'auteur. Mais, avant mon édition, il avait été remis, comme il doit l'être, dans celle de 1712, qui *l'a précédée* immédiatement. (BARBEYRAC.)

loin de les avoir abolies, elle les a comprises dans le précepte général de la pratique de l'honnête et de la vertu (Phil., IV, 8; I Corinth., XI, 13, 14). Or, les peines infligées aux criminels et les armes qui repoussent l'injure, sont au nombre de ces choses naturellement louables ; on les rattache à deux vertus, la justice et la bienfaisance. Il convient ici de signaler en passant l'erreur de ceux qui font venir le droit des Israélites de faire la guerre, de cela seul que Dieu leur avait donné la terre de Canaan. C'est bien là, en effet, une cause légitime, mais ce n'est pas la seule, car avant même cette époque il y eut des personnes craignant Dieu, qui firent la guerre sur les inspirations de leur raison, et les Israélites eux-mêmes, dans la suite, la firent par d'autres motifs, comme David pour venger l'affront fait à ses ambassadeurs. D'ailleurs, ce que chacun possède en vertu du droit humain ne lui appartient pas moins que si Dieu le lui avait donné : or, ce droit n'est pas aboli par l'Évangile.

VIII. — Voyons aussi maintenant sur quels arguments s'appuie l'opinion contraire, afin qu'un appréciateur pieux puisse juger plus facilement laquelle des deux emporte la balance.

1. On allègue d'abord la prophétie d'Ésaïe (*), qui an-

(*) Chrysostôme explique cela de la paix universelle qui règna sur le monde, à la faveur de l'établissement de l'empire romain (*Orat. Christum esse Deum*). « Il n'a pas été prédit seulement que cette religion sera ferme et inébranlable, mais encore qu'elle amènera une grande tranquillité sur la terre ; que les gouvernements aristocratiques et monarchiques qu'il y avait dans chaque État, seront détruits, et qu'il n'y aura plus qu'un seul royaume qui dominera sur tous les autres, et dont la plus grande partie jouira de la paix, contrairement à ce qui avait lieu auparavant. Autrefois, en effet, les artisans et les orateurs prenaient les armes et marchaient à la guerre. Depuis la venue du Christ cette coutume a cessé, et les exercices guerriers n'ont été réservés qu'à une certaine catégorie d'individus. » On trouve précisément la même explication dans Eusèbe (*de Præpar., lib. I, cap. X*). GROTIUS.

nonce que dans l'avenir les peuples forgeront de leurs épées des houes et de leurs lances des faux, qu'ils ne tourneront plus le glaive l'un contre l'autre, et qu'ils n'apprendront plus à faire la guerre (II, 4). Mais cette prophétie peut être, comme beaucoup d'autres, entendue dans un sens conditionnel; elle peut avoir pour objet d'indiquer que tel serait l'état des choses si tous les peuples embrassaient la loi du christianisme et s'en trouvaient pénétrés (*). Dieu, dans ce cas, ne souffrirait point que rien de ce qui dépendrait de lui en vue de ce résultat restât en souffrance. Il est, en effet, certain que si tous les peuples étaient chrétiens et vivaient chrétiennement, il n'y aurait plus aucune guerre. C'est ce qu'exprime Macrobe en ces termes : « Si tous les hommes qui se croient hommes, non pas par la forme du corps, mais par la raison, voulaient prêter tant soit peu l'oreille aux règles salutaires et pacifiques de cette raison, et non pas se laisser emporter par leur orgueil et leur arrogance à croire plutôt leurs passions que ces conseils intérieurs, il y a longtemps que tout l'univers, employant le fer à des usages plus doux, vivrait dans la plus agréable tranquillité, et que sous la foi d'inviolables alliances, il s'unirait dans une concorde favorable. » Lactance dit aussi : Qu'arriverait-il si tous les hommes étaient d'accord pour vivre en paix? Cela pourrait certainement avoir lieu si, laissant de côté leur fureur pernicieuse et impie, ils consentaient à être inoffensifs et justes. » Cette prophétie

(*) Justin dit à propos des chrétiens : « Nous ne combattons pas contre des ennemis. » C'est précisément ce que Philon disait des Esséniens (*Orat. Omn. bon. esse liber.*) : « On ne trouve parmi eux aucun ouvrier qui forge des dards, des javelots, des épées, des casques ou des cuirasses, ou des boucliers, aucun qui fabrique ou des armes ou des machines. » Chrysostôme dit de même (I *ad Corinth.* XIII, 3), que « si les hommes s'aimaient comme ils doivent, il n'y aurait point de peines capitales. »

GROTIUS.

peut également être entendue à la lettre, et, dans ce sens, l'état même des choses nous apprend qu'elle n'est pas encore accomplie, mais que son accomplissement, ainsi que celui de la conversion générale des Juifs, est encore en expectative [1]. Quelle que soit, d'ailleurs, la manière

[1] Ce que l'Évangile n'a pu réaliser, parce que l'observation stricte de cette loi sublime est trop au-dessus des faiblesses de l'humanité ; ce qui était « *en expectative* » dans le siècle de Grotius, et ce qui le sera quelque temps encore, même dans nos âges de progrès, se réalisera cependant par le mélange des intérêts des peuples de l'univers. Le caractère de l'histoire contemporaine, c'est la place qu'y tiennent les intérêts matériels et les questions économiques. Si les rivalités politiques y ont encore une large part, les rivalités commerciales s'y dessinent aussi, et ces rivalités ne ressemblent plus à celles des siècles derniers. Il y a au-dessus des divisions politiques un intérêt commun qui souvent les efface ; c'est l'intérêt des échanges, le besoin qu'on éprouve les uns des autres. Le commerce relie les peuples, en attendant que la force morale devienne assez grande pour les réunir en une seule et même famille. Aujourd'hui les peuples se mêlent, ils se visitent, ils se connaissent, ils commencent à s'estimer. Cette estime mutuelle prélude sans doute, dans un avenir plus ou moins éloigné, à une mutuelle amitié. « La France et l'Angleterre, dit M. G. Ducoudray, offrent un éclatant exemple du rapprochement qui s'opère entre les peuples les plus divisés par la nature et par le caractère. Ces deux nations, dont la rivalité est un des plus grands faits de l'histoire moderne, et a coûté plusieurs siècles de guerre, sentent que leur intérêt est de triompher de leurs préjugés, de leur antipathie de race, de leur diversité de mœurs. Elles nouent une alliance de raison : la sympathie viendra peut-être. » (*Histoire contemporaine,* 1864, t. II, p. 343 et suiv.). — Ce qui est vrai de la France et de l'Angleterre, l'est de toutes les autres nations. La France a besoin de tous les autres pays, et tous les pays ont besoin d'elle. Aujourd'hui les capitaux français sont engagés dans les chemins de fer espagnols, italiens, autrichiens; les capitaux étrangers sont intéressés dans les grandes entreprises de la France. Les banques des divers Etats se règlent les unes sur les autres. Toutes les nations ne tardent pas à profiter des améliorations qui s'introduisent dans le régime économique d'un autre peuple. Cette solidarité universelle, cette union des intérêts condamnent la guerre et l'éloignent peu à peu des nations civilisées. Aussi la diplomatie s'efforce-t-elle le plus possible de conjurer toutes les complications qui peuvent surgir. Nous sommes *donc loin du temps où la* guerre était caprice de prince et

de l'interpréter, il n'y a rien à inférer de là contre la justice de la guerre, tant qu'il y a des hommes qui ne permettent pas aux amants de la paix d'en jouir, et qui leur font violence.

2. Le chapitre v de Matthieu fournit encore plusieurs arguments pour l'appréciation desquels il est besoin de se rappeler ce que nous avons dit un peu auparavant. Si le Christ avait eu l'intention de supprimer les sentences capitales et le droit de guerre, il s'en serait expliqué en termes tout à fait exprès et précis, vu l'importance et la nouveauté de la chose. Il l'aurait fait d'autant plus, qu'il n'y avait point de juif qui ne crût que les lois de Moïse, concernant les jugements et les affaires politiques, ne dussent conserver leur vigueur à l'égard des Juifs aussi longtemps que subsisterait leur nation. Après cette première remarque, examinons par ordre la valeur de chaque passage.

3. L'opinion contraire se retranche donc, en second lieu, derrière les paroles suivantes : « Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent. Et moi je vous dis de ne point résister à celui qui vous traite mal (*au méchant*, selon l'hébreu, et suivant la traduction grecque, *à celui qui vous fait injustice* (*), Éxod. II, 13) ; mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présen-

semblait la situation normale de l'Europe. C'est la paix qui maintenant devient de plus en plus la vraie condition de la vie européenne, comme elle devrait être celle de l'humanité entière. L'industrie et le commerce la réclament, la diplomatie la maintient, et les souverains trouvent plus de gloire à la consolider qu'à la compromettre. — Voir : Ducoudray, *Hist. contemp.* chap. XXVI, p. 341 et suiv. ; PRADIER-FODÉRÉ, préface d'*une question de Droit international*, par M. Ch. Calvo ; préface des *Principes de* 1789, *jugés par un Américain*, par M. Torrès-Caicedo ; *Le Droit des Gens*, par Vattel, édition Guillaumin, t. I, p. 262, 263 ; t. II, p. 162, 163, 338 ; t. III, p. 167, 170. P. P. F.

(*) Comme le dit Luc dans le discours d'Étienne : « Celui qui fait du *tort à son prochain.* » GROTIUS.

tez-lui aussi l'autre. » De là, en effet, quelques-uns concluent qu'on ne doit repousser aucune injure, et qu'on ne doit en tirer aucune vengeance, soit publique, soit privée. Cependant tel n'est pas le sens de ces paroles. Jésus-Christ ne s'adresse pas ici aux magistrats, mais à ceux que l'offense a atteints; il ne parle point de toute injure quelconque, mais de l'outrage qui serait de la nature d'un soufflet. Les derniers termes de sa proposition restreignent la généralité de ceux qui précèdent.

4. C'est ainsi que dans le précepte suivant : « Si quelqu'un veut plaider contre vous pour vous prendre votre tunique, laissez-lui encore emporter votre manteau (*), » il n'y a point une défense absolue de recourir au juge ou à l'arbitre. Telle est l'interprétation de Paul, qui n'interdit pas tous les procès (I Corinth. VI, 4), mais qui défend que les chrétiens plaident entre eux dans les tribunaux profanes; et cela à l'exemple des Juifs, chez lesquels c'était une maxime reçue que « celui qui porte les affaires regardant les Israélites à la connaissance des étrangers, déshonore le nom de Dieu. » Mais la volonté de Jésus-Christ est, afin d'exercer notre patience, que nous ne plaidions pas en justice pour des objets facilement recouvrables, tels qu'une tunique, ou, avec la tu-

(*) Cyprien (*de Patientiâ*) explique cela ainsi : « Ne redemandez point ce qu'on vous a pris. » « A celui qui vous enlève votre tunique, dit Irénée (lib. IV, cap. XXVII), donnez votre manteau; mais ne soyez pas attristés comme des gens qui se résignent à être dépouillés; réjouissons-nous comme si nous avions donné volontairement. Et si quelqu'un vous contraint à faire mille pas, faites-en deux mille avec lui; ne le suivant pas comme un esclave, mais le précédant comme un homme libre. » Libanius, qui avait lu les Évangiles, loue dans une de ses harangues (*De custodiâ reorum*), ceux qui ne plaidaient pas pour un manteau ou une tunique. Suivant Jérôme (*Dialog.* I, *contre Pélage*). « L'Évangile nous enseigne que si une personne veut nous appeler en justice et nous dépouiller de notre tunique par des chicanes, il faut lui laisser aussi le manteau. » GROTIUS.

nique, si besoin est, un manteau; et que, si fondé que soit notre droit, nous en abandonnions la poursuite. Apollonius de Tyane niait qu'il fût digne d'un philosophe de plaider pour une mince somme. « Le prêteur ne désapprouve pas, dit Ulpien, le fait de cet individu qui a préféré être privé d'une chose, pour ne pas avoir à la défendre trop souvent en justice. Cette manière de voir d'un homme ennemi des procès, n'est, en effet, pas blâmable [1]. » Ce qu'Ulpien présente ici comme devant être approuvé par les hommes de bien, le Christ le commande, faisant ainsi la matière de ses préceptes des choses les plus honnêtes et les plus approuvées. Mais ce serait mal conclure que de décider qu'il serait interdit même à un père, même à un tuteur, de défendre, s'il y avait nécessité, devant le juge, le pain de ses enfants ou de ses pupilles. Autre chose, en effet, est une tunique et un manteau, autre chose est tout le patrimoine dont on tire sa subsistance. Il est dit du chrétien, dans les *Constitutions* de Clément, que, s'il a un procès, « il doit faire en sorte de transiger, quand bien même il en résulterait pour lui quelque dommage. » Ce que l'on dit donc ordinairement des choses morales, trouve également sa place ici : savoir qu'elles ne

[1] Le passage d'Ulpien, cité par GROTIUS, se trouve au Digeste, liv. IV, tit. VII, *de alienat. judicii mutandi causâ factâ*, l. IV, § 1. BARBEYRAC fait remarquer, avec raison, à ce sujet qu'il ne s'agit nullement dans ce fragment de sacrifier quelque chose de son propre bien, pour éviter un procès; et que le cas est, au contraire, tout différent, puisque celui qui, suivant le jurisconsulte, avait voulu éviter de plaider, était un possesseur du bien d'autrui voyant le propriétaire disposé à le revendiquer entre ses mains.

Ce n'est pas la première fois que Barbeyrac a relevé une citation inexacte de GROTIUS; mais loin de nous armer de la sévérité de cet annotateur, nous trouvons dans les quelques inexactitudes de notre auteur, une preuve nouvelle de son étonnante érudition. GROTIUS était exilé; il ne possédait pas sous la main les ouvrages nombreux qui lui auraient permis de vérifier ses textes et ses indications; il citait généralement de mémoire; or, quelle mémoire! P. P. F.

consistent pas dans un point indivisible, mais qu'elles ont à leur manière quelque étendue.

5. Dans le précepte qui vient ensuite : « Si quelqu'un veut vous contraindre de faire un mille avec lui, faites-en deux, » le Seigneur n'a pas parlé de cent milles, ce qui détournerait trop une personne de ses affaires, mais seulement d'un mille, ou de deux, s'il est nécessaire : promenade qui est considérée comme insignifiante. Le sens de ces paroles est donc que dans les choses qui ne doivent pas beaucoup nous incommoder, nous ne devons pas presser notre droit à la rigueur, mais en céder au delà même de ce qu'on nous demande, pour que notre patience et notre bienveillance soient connues de tout le monde (*).

6. « Donnez à celui qui vous demande, est-il dit ensuite, et ne rejetez point celui qui veut emprunter de vous. (**) » Si vous étendez ce précepte à l'infini, il n'y a rien de plus dur. « Celui qui n'a pas soin des personnes de sa maison, est pire qu'un infidèle, » dit Paul (I à Timoth. v, 8). Suivons donc cet excellent interprète de la loi de son maître. Voulant exciter les Corinthiens à se montrer bienfaisants envers les habitants de Jérusalem : « Je n'entends pas, leur dit-il, que les autres soient soulagés et que vous soyez surchargés, mais que, par un partage égal, votre abondance supplée à leur pau-

(*) « Ces paroles, dit Justin (*Apologet. II*), ont pour objet de nous engager à être envers tout le monde patients, portés à rendre service, et nullement disposés à la colère. » GROTIUS.

(**) Ces paroles, fait observer Justin (*Apologet.* II), ont été dites à propos du devoir de faire part de ses biens à ceux qui sont dans la pauvreté, et cela sans ostentation. Voilà pourquoi il a été dit : « Donnez à quiconque vous demande,... etc.; » et ailleurs : « Faisons participer à notre bien ceux qui n'ont rien. » Cyprien (*Testimon.*, lib. III, 1) dit qu'on ne doit refuser à personne l'aumône. « A quiconque te demande, dit-il ailleurs, il faut donner, et ne repousse pas celui qui veut emprunter de toi. » GROTIUS.

vreté (*) » (II aux Corinth. VIII, 13) ; ce qui signifie — en me servant des paroles de Tite-Live sur un sujet assez semblable : —Je veux que du superflu de vos richesses, vous veniez en aide aux nécessités des autres. Tel est aussi le sens de cette phrase du Cyrus de Xénophon : « Ce que je trouve de superflu dans mon bien, j'en soulage l'indigence de mes amis. » C'est au point de vue de la même équité que nous devons nous placer, pour interpréter le précepte que nous venons de citer.

7. Comme la loi hébraïque accordait la liberté du divorce pour mettre obstacle aux mauvais traitements des maris envers leurs femmes, de même pour empêcher les vengeances privées auxquelles la nation israélite était extrêmement portée, cette loi avait donné le droit à la personne lésée, d'exiger de celui qui lui avait nui la peine du talion, non pas en l'exerçant de sa propre main, mais en la demandant au juge. Cet exemple a été suivi par la loi des XII Tables : « S'il a rompu un membre, qu'on applique le talion. » Mais Jésus-Christ qui enseignait le devoir d'une patience plus parfaite, loin d'approuver que la victime d'une offense actuellement commise en demande vengeance, ne veut pas même que l'on prévienne certaines injures soit par la force, soit par la voie de justice. Quelles injures, cependant ? Celles que l'on peut tolérer (**) ; non pas qu'il ne soit aussi louable de supporter de plus graves outrages, mais parce que Jésus-Christ se contente d'un moindre degré de patience. Aussi

(*) « Je donnerai à celui qui a besoin, dit Sénèque (*De Benef.*, II), mais pourvu que je ne sois pas moi-même dans le besoin. » Chrysostôme, sur le passage de l'Épître aux Corinthiens, cité dans le texte, dit que « Dieu demande à chacun selon les moyens qu'on a, et non suivant ce qu'on n'a pas. » Pour bien comprendre cette pensée, il faut ajouter les paroles suivantes : « L'apôtre les loue d'avoir fait au delà de ce qu'ils *pouvaient* (il s'agit des Thessaloniciens), mais il ne force pas les autres (*il s'agit des* habitants d'Achaïe) à en faire autant. » GROTIUS.

(**) *Voir* Chrysostôme, dans l'endroit déjà indiqué. GROTIUS.

a-t-il pris l'exemple d'un soufflet, injure qui ne compromet pas la vie, qui ne mutile pas le corps, mais qui n'est que le signe d'un mépris dont l'effet ne diminue rien de notre mérite. Sénèque, écrivant sur le sang-froid du Sage, distingue l'injure de l'affront. « La première, dit-il, est naturellement plus grave ; l'autre est plus légère et n'est sensible qu'aux seules personnes délicates, qui ne s'en trouvent pas lésées, mais s'en offensent. Il y a tant de faiblesse et de vanité dans les esprits des hommes, que pour certains individus rien ne paraît plus insupportable. C'est ainsi que vous rencontrez des esclaves qui aiment mieux être frappés de verges que souffletés. » Le même philosophe écrit autre part : « L'affront est une injure restreinte ; on s'en plaint plutôt qu'on n'en tire raison. Les lois ne l'ont jugé digne d'aucune vengeance. » Dans Pacuvius, quelqu'un dit : « Je supporte facilement une injure, si elle n'est pas accompagnée d'affront. » Un autre dit, dans Cécilius : « Je puis endurer la misère, si elle est exempte d'injure ; je supporte même l'injure si elle est sans déshonneur. » Suivant Démosthènes, « il n'est pas aussi pénible pour les hommes libres d'être frappés, quoique ce soit cruel, que de l'être par mépris. » Le même Sénèque, dont j'ai parlé, ajoute un peu plus bas que la douleur causée par un affront, est une affection produite par la faiblesse du cœur qui se resserre, se sentant touché d'une action, ou d'une parole outrageante.

8. C'est donc en vue d'une circonstance semblable que le Christ ordonne la patience ; et pour qu'on n'objecte pas cette banalité, que supporter une ancienne injure, c'est inviter à vous en faire une nouvelle, il ajoute qu'il vaut mieux souffrir un second outrage que de repousser le premier (*), parce qu'il ne nous en revient d'autre mal

(*) « C'est une belle victoire, dit Chrysostôme (VII, *ad Roman.*), de donner à l'offenseur plus qu'il ne veut, et de surpasser par la grandeur

que celui que nous nous mettons follement dans l'imagination (*). *Tendre la joue*, dans le langage des Hébreux, c'est *supporter patiemment*, comme on le voit dans Ésaïe (XXX, 6) et dans Jérémie (III, 3); « *présenter le visage aux affronts*, » a dit Tacite, au livre III de ses Histoires (**).

9. Un troisième argument se tire du passage qui suit dans Matthieu : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous sont hostiles et qui vous persécutent. » Il y a, en effet, des personnes qui pensent que les condamnations capitales, et que les guerres, sont inconciliables avec cette charité, cette bienveillance envers ses ennemis et ceux qui vous haïssent. Mais cette objection est facilement réfutée, si nous considérons les termes mêmes de la loi hébraïque. Il était commandé aux Hébreux d'aimer leur prochain, c'est-à-dire l'Israélite; (***) car c'est ainsi que le verset 17 du chapitre XIX du Lévitique, conféré avec le verset 18, nous apprend qu'il faut entendre ici le mot de *prochain*. Et cependant il n'en était pas moins ordonné aux magistrats de punir de mort les homicides et les autres grands criminels; les onze tribus n'en ont pas moins fait une juste guerre à la tribu de Benjamin pour venger un crime atroce (Jud. XXI); David, qui combattait les combats de Dieu, n'en réclama

de sa propre patience, l'étendue même des mauvais désirs d'un tel homme. » GROTIUS.

(*) Chrysostôme (*De stat.* I) dit qu'un affront « porte coup ou tombe, non pas selon l'intention de celui qui en est l'auteur, mais selon les sentiments de ceux qui en souffrent. » GROTIUS.

(**) « *Tendre le visage* » ; cette expression est prise dans le même sens dans Térence (*Adelph.*). GROTIUS.

(***) Les *prosélytes* étaient mis au même rang que les Hébreux; et les lois qui défendaient de nuire à autrui, s'étendaient aussi à ces habitants incirconcis, dont il a été parlé ci-dessus, chap. I, § 16. C'est ce que reconnaissent les Talmudistes. GROTIUS.

pas moins, et justement, les armes à la main, le royaume que lui avait promis Isboseth.

10. Qu'on étende maintenant la signification de *prochain* à tous les hommes — car ils ont tous été admis à une grâce commune, et il n'y a plus de peuples voués par Dieu à la destruction, — il sera permis de faire contre tous ce qui alors l'a été contre les Israélites, qu'on devait aimer dans ce temps-là comme on doit aujourd'hui aimer tous les hommes. Que si vous voulez même que la loi évangélique ait ordonné un plus haut degré d'amour, je l'accorde encore, pourvu qu'il soit aussi reconnu que tous les individus ne doivent pas être également aimés, mais qu'on doit avoir plus d'affection pour son père que pour un étranger. (*) Ainsi l'utilité de l'innocent doit passer avant celle du coupable, l'intérêt commun doit être préféré à l'intérêt privé, d'après la règle d'une charité bien ordonnée. C'est de cet amour pour les innocents que sont nées les peines capitales et les guerres pieuses. On peut voir à ce sujet la sentence morale qui se trouve dans le livre des Proverbes (xxiv, 11). Le devoir que nous impose le Christ d'aimer et de secourir chaque homme en particulier, doit donc être entendu avec cette réserve, qu'il n'y ait point d'amour plus grand et plus juste qui s'y oppose. On connaît cet ancien axiome: « Il est aussi cruel de pardonner à tous, que de ne pardonner à personne. (**) »

(*) Tertullien dit (*Advers. Marcion*, iv) « que le second degré de bonté est pour les étrangers ; que le premier est pour ses proches. » « Il m'est commandé, dit Jérôme (*Advers. Pelag.*, *dialog.* 1) d'aimer mes ennemis et de prier pour mes persécuteurs. Mais est-il juste que je les aime comme des proches ou des membres de ma famille, et qu'il n'y ait aucune différence entre un rival et un parent ? GROTIUS.

(**) Ces paroles sont de Sénèque (*De Clement.*, cap. ii). Chrysostôme traitant des châtiments humains (I *ad. Corinth.*, III, 13, *et Seq.*), dit que « les hommes les infligent non dans un esprit de cruauté, mais par un principe de bonté. » « Comme il y a quelquefois, dit Augustin, une compassion qui *punit, il y a aussi une cruauté* qui pardonne. » Les empe-

11. Ajoutez à cela que nous devons aimer nos ennemis, à l'exemple de Dieu qui fait lever son soleil pour les méchants. Mais ce même Dieu en punit quelques-uns dès cette vie, et leur infligera un jour les peines les plus sévères. Cet argument détruit du même coup les raisons qu'on tire ici de la douceur prescrite aux chrétiens. Car Dieu est appelé clément, miséricordieux, patient (Jon. IV, 2; Exod. XXXIV, 6), et cependant les saintes Écritures décrivent en maint endroit sa colère contre ceux qui l'offensent, c'est-à-dire sa volonté de les punir (*) (Nomb. XIV, 18 ; Rom. II, 8). Le magistrat a été établi ministre de cette colère (Rom. XIII, 4). Moïse est cité pour sa remarquable douceur, et il n'a pas laissé de punir des criminels, même de peines capitales. On nous ordonne de toutes parts d'imiter la douceur et la patience de Jésus-Christ, et c'est pourtant le Christ qui a menacé des plus graves supplices les Juifs rebelles (Matth. XXII, 7) (**) ; c'est lui qui, au jour du jugement, condamnera les impies suivant ce qu'ils auront mérité. Les apôtres ont imité la douceur de leur maître, et cependant ils ont fait usage de l'autorité que Dieu leur avait donnée, pour la punition des méchants (I Corinth. IV, 21 ; V, 5; I à Timoth. I, 20) (***).

reurs Valentinien, Théodose et Arcadius s'expriment ainsi dans la loi 3, au Code théodosien, sur les défenseurs des cités : « Il faut écarter toute protection qui, en favorisant les coupables et en secourant les criminels, permettrait aux forfaits de se développer. Totila dit dans Procope (*Histoire des Goths*, II) : « Je mets sur le même rang ceux qui commettent un crime et ceux qui empêchent que le crime ne soit puni. » Voir ce qui est dit liv. II, chap. XXI, § 11. GROTIUS.

(*) Voir sur ce point Cyrille, liv. V, contre Julien. GROTIUS.

(**) Ajoutez les passages de Matthieu (XXI, 44), de Luc (XIX, 12, 14, 27). Chrysostôme (*ad Roman.*, XIV), après avoir raconté les malheurs de Jérusalem, s'écrie : « C'est le Christ qui a fait tout cela. Écoutez comme il l'a prédit lui-même, soit par paraboles, soit ouvertement et sans ménagement. » Il exprime une pensée semblable dans le second discours contre les Juifs. GROTIUS.

(***) « *Ferai-je* mourir, mutilerai-je? dit Chrysostôme (I, *Corinth.* IV, 21) ;

12. Le quatrième passage qu'on objecte est de l'Épître aux Romains (XII, 17). « Ne rendez à personne le mal pour le mal ; ayez soin de faire le bien devant tous les hommes ; si cela se peut, autant qu'il est en vous, vivez en paix avec toutes sortes de personnes ; ne vous vengez pas vous-mêmes (*), mes bien-aimés, mais *donnez un sursis à votre colère*, car il est écrit : C'est à moi que la vengeance est réservée ; c'est moi qui la ferai, dit le Seigneur. Si donc votre ennemi a faim, donnez-lui à manger ; s'il a soif, donnez-lui à boire ; car, agissant de la sorte, vous amas-

il y a, en effet, un esprit de sévérité, comme il y a un esprit de douceur. » Voyez aussi ce que dit Augustin à propos des paroles du Seigneur sur la montagne (liv. I), et d'autres écrivains que cite Gratianus (XXIII, *Quest.* VIII). GROTIUS.

(*) La vulgate porte ici le mot *defendentes*. Mais cette expression est souvent prise par les auteurs chrétiens, pour exprimer l'idée de vengeance. Tertullien (*De Patient.*) dit : « *Jàm si levius defendaris, insanies ; si uberius, oneraberis. Quid mihi cum ultione, cujus modum regere non possum per impatientiam doloris* ? » Il dit ailleurs (*Adv. Marcion*, II) : « *Non enim injuriæ mutui exercendæ licentiam sapit, sed in totum cohibendæ violentiæ prospicit, ut quià durissimo et infideli in Deum populo longum vel etiam incredibile videretur à Deo expectare defensam, edicendam posteà per prophetam, mihi defensam, et ego defendam, dicit Dominus : interim commissio injuriæ metu vicis repastinaretur : et licentia retributionis, prohibitio esset provocationis ; ut sic improbitas astuta cessaret, dum secundà permissà prima terretur ; et primà deterrità, nec secunda committitur, quæ et alias facilior timor talionis per eumdem saporem passionis. Nihil amarius quam idipsum pati, quod feceris aliis.* » *Aliæ diluvium iniquitates provocaverunt* (dit Tertullien, *De monogamià*), *semel defensæ quelescumque fuerunt, non tamen septuagies septies, quod duo matrimonia meruerunt* (*a*). » Le passage de Paul dont il s'agit, n'est pas mal expliqué par Augustin dans l'épître CLIV : « C'est de là qu'il a été dit : Ne résistons pas au méchant, afin que nous ne prenions pas plaisir à la vengeance, qui se repaît de la vue des maux d'autrui. » Voyez ce qui sera dit plus loin, liv. II, chap. XX, § 5 et § 10. GROTIUS.

(*a*) Tout l'intérêt de la note portant sur les mots : *defendere, defensa*, il a paru nécessaire de conserver et reproduire ces citations dans le texte latin.

P. P. F.

serez des charbons de feu sur sa tête. Ne vous laissez pas vaincre par le mal, mais travaillez à vaincre le mal par le bien. » On a ici la même réponse à faire qu'au passage précédent. Car dans le même temps où il avait été dit par Dieu : « C'est à moi à tirer vengeance, c'est moi qui ferai justice, » à la même époque on prononçait des sentences capitales, et des lois étaient écrites pour réglementer les guerres. Il est, à la vérité, ordonné de se montrer bienfaisant pour ses ennemis, — ceux, bien entendu, qui sont de la même nation — (Exod. XXIII, 4, 5). Mais ce devoir, comme nous l'avons dit, ne mettait pas obstacle aux peines capitales, ni aux guerres justes, même contre les Israélites. C'est pourquoi il ne faut pas non plus presser maintenant à la rigueur les mêmes paroles, ou des préceptes semblables, quoique plus étendus. ; on le doit d'autant moins que les divisions des chapitres n'ont point été faites par les apôtres, ou de leur temps, mais qu'elles l'ont été beaucoup plus tard, pour diviser la lecture, et rendre plus facile la citation des passages [1]. C'est pour cette raison que le texte qui commence à présent le chapitre XIII : « *Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures,* » et les paragraphes qui suivent, se trouvent liés avec les préceptes qui défendent de poursuivre la vengeance.

13. Or, Paul dit dans cet endroit que les autorités publiques sont les ministres de Dieu, chargés de faire sentir sa colère aux méchants, c'est-à-dire de les punir. Il distingue par cela même, de la manière la plus évidente, entre la vengeance en vue de l'intérêt public, qui

[1] On attribue la distinction moderne des chapitres à Hugues de Saint-Cher, cardinal, qui vivait dans le XIIIe siècle, ou à d'autres, qui ne sont guère plus anciens. Il y avait avant cela une distinction beaucoup plus ancienne, faite sur la fin du IVe siècle. Selon cette première division, *les chapitres XII, XIII* et XIV de nos éditions, n'en font qu'un.

(BARBEYRAC.)

est exercée en remplissant l'office de la divinité, et qui doit être rapportée à celle que Dieu s'est réservée ; et la vengeance qui n'a d'autre but que de satisfaire le ressentiment de l'offensé, et que l'apôtre avait interdite un peu auparavant. Car, si vous comprenez dans cette défense même la vengeance exercée en vue du bien public, qu'y avait-il de plus absurde, après avoir dit qu'il faut s'abstenir des peines capitales, que d'ajouter ensuite que les autorités publiques ont été constituées par Dieu pour punir en son nom ?

14. Un cinquième passage, dont quelques-uns font usage, se trouve dans la seconde Épître aux Corinthiens (x, 3) : « Encore que nous vivions dans la chair, nous ne combattons pas selon la chair. Les armes de notre milice ne sont point charnelles (*), mais puissantes en Dieu pour renverser des remparts, » et le reste. Mais ce passage ne fait rien à notre sujet. Ce qui précède et ce qui suit montrent, en effet, que par le mot de *chair* Paul entend l'extérieur débile de sa personne, telle qu'elle paraissait aux yeux du monde, et qui lui attirait du mépris. A cette disgrâce de nature, Paul oppose ses armes, c'est-à-dire le pouvoir qui lui avait été donné comme apôtre pour châtier les récalcitrants, et dont il a fait emploi contre Élymas, l'incestueux corinthien, Hymenée et Alexandre. Cette puissance, il nie donc qu'elle soit charnelle, c'est-à-dire infirme ; il déclare au contraire qu'elle est on ne peut plus énergique. Mais quel rapport cela a-t-il avec le droit d'infliger la peine de mort, ou celui de faire la guerre ? C'est, au contraire, parce que l'Église était alors privée du secours des puissances temporelles, que Dieu avait suscité pour sa défense ce pouvoir de faire des miracles, qui commença à cesser dès que l'Église eut

(*) Chrysostôme dit sur ce passage, que l'apôtre entend par les armes charnelles : « les *richesses, la gloire,* la puissance, l'éloquence, l'adresse, *les brigues, les flatteries, les* tromperies. » GROTIUS.

des empereurs chrétiens, de même que la manne discontinua de tomber lorsque le peuple des Hébreux fut arrivé dans des terres fertiles.

15. Le passage de l'Épître aux Éphésiens (VI, 12) que l'on allègue en sixième lieu : « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, pour pouvoir résister aux artifices du diable ; car vous n'avez pas à combattre — (sous-entendez *seulement*, selon l'usage des Hébreux)— contre le sang et la chair, mais contre les puissances..., » et ce qui suit ; ce passage traite des combats que les chrétiens ont à soutenir comme chrétiens, et non pas de ceux qui peuvent leur être communs avec les autres hommes en de certaines rencontres.

16. Le passage de Jacques, que l'on invoque en septième lieu, ne contient rien de général : « D'où viennent les guerres et les combats entre vous ? N'est-ce pas de vos passions qui combattent dans votre chair ? Vous êtes pleins de désirs et vous n'avez pas ce que vous désirez ; vous êtes envieux et jaloux, et vous ne pouvez pas obtenir ce que vous voulez ; vous combattez et vous vous faites la guerre les uns contre les autres, et vous n'avez pas ce que vous tâchez d'avoir, parce que vous ne le demandez point. Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, ne demandant que pour avoir de quoi satisfaire à vos plaisirs. » Ce texte nous apprend seulement que les guerres et les combats dont les Hébreux dispersés se déchiraient misérablement les uns les autres, et dont on peut voir dans Josèphe une partie de l'histoire, ont eu pour origine des causes déshonnêtes ; ce qui, nous le savons et nous le déplorons, arrive encore de nos jours. Le vers suivant de Tibulle ne s'éloigne pas de la pensée de Jacques : « Telle est l'influence funeste de l'or ; il n'y eut point de guerres tant qu'une *coupe* de hêtre était préférée aux festins. » Strabon remarque dans plusieurs endroits que les nations dont le

genre de vie est le plus simple, ont les mœurs les plus innocentes (*). Voici un passage analogue de Lucain: « O luxe prodigue, qui ne se contente jamais de modestes apprêts! Ambitieuse avidité de mets demandés à la terre et à la mer! Gloriole qui s'attache aux tables somptueuses! Apprenez combien il faut peu de chose pour vivre, et combien peu la nature demande. Ce n'est point un vin exquis, coulé sous un consul dont le temps a fait oublier le nom, qui remet sur pied les malades; ils ne boivent ni dans l'or, ni dans la murrhe; mais, avec de l'eau limpide, la vie leur revient. Le fleuve et Cérès suf-

(*) Philon fait la même remarque (*De vitâ contemplatrice*) en citant ce vers d'Homère : « Gens qui vivent de lait, et qui sont pauvres, mais d'une grande probité. » Justin dit des Scythes : « Ils ne convoitent pas l'or et l'argent comme les autres mortels. » Puis il ajoute : « Ces mœurs sévères leur ont inspiré l'amour de la justice (*a*), à ces hommes qui ne désirent pas le bien d'autrui; car la passion des richesses se trouve là où on les emploie, » On trouve dans Grégoras (lib. II), au sujet des Scythes, un passage semblable, et qui mérite d'être lu. Taxile parle ainsi à Alexandre : « Qu'est-il besoin, Alexandre, de guerres et de combats entre nous, puisque tu n'es point venu pour nous enlever l'eau et la nourriture indispensable : les seules choses pour lesquelles doivent combattre des hommes doués de raison? » Le mot de Diogène vient à propos ici : « Ce n'est pas parmi ceux qui vivent de bouillie que se recrutent les voleurs et les fauteurs de guerres. » Porphyre (II. *De non edendis animalibus*) dit que « tout ce qui est d'un apprêt facile et coûte peu de frais, contribue à affermir la piété, et à la rendre commune parmi les hommes. »

GROTIUS.

(*a*) *Hæc continentia morum quoque illis justitiam indidit,*... dit le texte de la note. « L'édition de Graevius, fait observer BARBEYRAC, suivie aujourd'hui, porte *édidit;* mais peut-être que les exemples qu'il allègue ne sont pas tout à fait justes, à cause de la construction; de sorte que la manière dont notre auteur cite ce passage, semble la meilleure. » Quant au vers d'Homère qui ouvre cette note, BARBEYRAC fait observer aussi que GROTIUS, suivant l'explication ordinaire, prend le mot ἀβίων qui s'y trouve, pour une épithète, tandisque c'est le nom propre d'un partie des anciens Scythes. « On n'a, dit-il, qu'à voir Strabon, *Géogr.*, liv. VII; Arien, *de Expedit. Alex.*, lib. IV, cap. I; Quinte-Curce, lib. VII, cap. VII num. 2; *pour se convaincre que le poëte parle des Abiens, comme d'une nation particulière...* »

P. P. F.

fisent aux peuples. Malheureux ! Pourquoi font-ils la guerre ! » On peut ajouter à cela ce que dit Plutarque dans les Contradictions des Stoïciens : « Il n'y a point de guerre entre les hommes qui ne vienne de quelque principe vicieux. (*) L'une est allumée par le désir effréné

(*) Quel mal y aurait-il à confirmer, par beaucoup d'autres excellents passages empruntés aux auteurs anciens, et par des citations non moins expressives, cette pensée si vraie, mais que les hommes méditent peu? Dans Diogène Laërte, le philosophe Athénée s'écrie : « O malheureux ! vous prenez bien de la peine pour de mauvaises choses ! Une avidité insatiable vous précipite au milieu des luttes et des guerres. » Fabianus Papirius, dans les controverses de Sénèque le père, s'exprime ainsi : « Voici que des armées sont rangées en bataille, où souvent des concitoyens et des parents vont se battre ensemble. Les collines sont de toutes parts couvertes de cavaliers ; tout le pays est jonché de cadavres ou de gens qui les dépouillent. On demandera quelle est la cause qui porte l'homme à cette fureur criminelle contre l'homme? Les bêtes sauvages même ne se font pas la guerre entre elles ; et quand cela serait, cela ne conviendrait pas à l'homme, cet animal paisible qui se rapproche tant de la divinité ! Pourquoi vous laisser emporter par une si grande colère, puisque vous êtes de la même souche et que vous avez le même sang ? Quelle furie vous pousse à verser mutuellement votre sang ? Par quel hasard, quelle fatalité, un si funeste fléau s'est-il introduit parmi le genre humain? Est-ce pour surcharger les festins de coupes, et pour faire briller d'or les dômes, que le parricide est tellement devenu en vogue ? Il doit y avoir certes quelque chose de grand et de beau, qui fasse qu'on aime mieux à ce prix admirer une table somptueuse et de riches lambris, que de voir, en conservant son innocence, la lumière du soleil. Faut-il souhaiter de rendre esclave l'univers, pour être en état de ne rien refuser à son ventre et à ses passions? A quoi bon rechercher ces richesses pernicieuses, si ce n'est pas même pour les laisser à ses enfants ! » « L'amour de l'argent, dit Philon (*De Decalogo*) ou des femmes, ou de la gloire, ou de toute autre chose qui produise du plaisir, n'a-t-il été la cause que de maux de peu d'importance et vulgaires ? N'est ce pas ce qui divise les parents, et ce qui change en une haine irréconciliable l'affection naturelle qu'ils avaient les uns pour les autres ? N'est-ce pas ce qui fait que des pays vastes et peuplés sont dévastés par des dissensions intestines ? N'est-ce pas ce qui remplit la terre et la mer de catastrophes sans cesse renouvelées, au moyen de batailles terrestres et navales ? car les guerres des Grecs et des barbares, *soit entre eux*, soit de ces peuples contre eux-mêmes, ces guerres qui ont *été chantées* par les tragiques, sont toutes venues d'une seule source :

des plaisirs, l'autre par l'avarice, l'autre par la trop grande passion des honneurs ou du commandement. » Justin, après avoir loué les mœurs des Scythes, s'écrie : « Plût à Dieu que les autres mortels imitassent leur modération et leur respect pour le bien d'autrui ! On ne verrait pas, sans doute, dans tous les siècles et sur tout l'univers, se

de la passion des richesses, de la gloire ou des plaisirs.» « Nous faisons un tel usage de cette terre domptée, dit Pline(*Hist. nat.*, lib. II, cap. LXIII), que tous les résultats de cette opulence nous conduisent aux crimes, aux meurtres et aux combats ; nous l'arrosons de notre sang, et nous la couvrons de nos ossements sans sépulture » (*a*). Diogène, au rapport de Jérôme (*Adversùs Jovinianum*, lib. II) disait que « les tyrans et que les destructeurs de villes (*b*), que les guerres publiques et civiles n'étaient point suscités par le besoin de trouver de quoi vivre simplement avec des légumes et des fruits, mais par l'appât des viandes et des festins. » Chrysostôme (*I ad Corinth.*, XIII, 3) remarque que « si les hommes s'aimaient mutuellement, personne ne ferait d'injure à autrui, on rejetterait au loin les meurtres, les combats, les guerres, les séditions, les vols accompagnés de violence, les fraudes et tous les fléaux. » Le même au eur (*Ad patrem fidelis*), parlant des riches, s'écrie : « N'est-ce pas d'eux que viennent les séditions, les guerres, les batailles, le sac des villes, le rapt, l'esclavage, la captivité, les meurtres et les innombrables fléaux de la vie ? » « Si cela était connu (*c*), dit Claudien, nous jouirions d'un genre de vie simple, le clairon ne retentirait pas, le javelot aigu ne fendrait pas l'air, le vent ne frapperait pas la poupe des vaisseaux, et les machines ne battraient pas les murailles. » « Les esprits des hommes, dit Agathias (*Histor.* I), portés eux-mêmes aux passions excessives et à l'injustice, remplissent le monde de guerres et de désordres. » Je terminerai ces nombreuses et excellentes citations par un mot de Polybe : « « Un esprit qui se contente de ce qui est nécessaire à la vie, n'a pas besoin d'un autre maître pour marcher à la sagesse. » GROTIUS.

(*a*) Ce passage de Pline n'est pas rapporté tout à fait exactement par GROTIUS. « *Placatiore tamen Dea*... etc... » dit l'auteur latin ; « *Placatiore tamen eâ terrâ*... etc., » dit GROTIUS. Le passage de Pline se trouve au livre II, chap. LXIII, et GROTIUS l'avait rapporté au livre II, chap. III. P. P. F.

(*b*) L'édition de Gronovius porte : *subversores* ; celle de Barbeyrac : *subversiones*. P. P. F.

(*c*) « *Si cela était connu* ;... » ces mots se rapportent aux deux vers qui précèdent dans le poëme : « On vit mieux de peu ; la nature a donné à tout le monde le moyen d'être heureux ; *il ne s'agit* que de savoir en faire usage.... » P. P. F.

succéder tant de guerres ; ni le fer et les armes enle
plus d'hommes que ne le fait la condition naturelle
destins. » On trouve dans Cicéron, au chapitre Ier de
traité *De Finibus :* « Les haines, les différends, les
cordes, les séditions, les guerres naissent des passio
« Tout est maintenant plein de guerres, dit Maxim
Tyr. Les passions circulent de tous côtés, et elles aigu
à travers le monde la convoitise des choses d'autr
« C'est le corps, dit Jamblique, et les passions du c
qui enfantent les guerres, les combats, les séditions.
les guerres ont pour cause efficiente la possession
choses profitables. »

17. Quant à ce qui a été dit à Pierre : « Celui
frappe de l'épée périra par l'épée ; » cette parole n'a
pas trait à la guerre considérée en général, mais re
dant proprement la guerre privée, — car le Christ
même explique pourquoi il a empêché qu'on ne
son secours, ou pourquoi il a négligé de se défendre,
disant que son royaume n'était pas de ce monde (Jo
XVIII, 36) — il en sera parlé plus à propos en son lieu.

IX. — 1. Toutes les fois qu'il est question d'interpr
un écrit, l'usage reçu depuis, et l'autorité des person
éclairées, sont habituellement d'un grand poids. C'est
règle à laquelle il faut se conformer, lors même q
s'agit du sens des Écritures sacrées. Il n'est pas probab
en effet, que les églises établies par les apôtres se soie
ou subitement, ou toutes écartées des maximes qu'i
leur avaient expliquées par écrit en peu de mots, plus a
long de vive voix, ou dont ils avaient même introduit l
pratique. Or, ceux qui condamnent les guerres ont co
tume de citer certaines paroles des anciens chrétiens, s
lesquelles j'ai trois choses à dire.

2. Je remarque d'abord que tout ce qu'on peut co
clure de ces passages, c'est qu'ils exprimaient l'opini
privée de quelques particuliers, et non le sentiment p

blic des églises. Ajoutez à cela que les auteurs de qui émanent ces autorités, sont au nombre de ceux qui se plaisent à suivre un chemin différent de celui des autres, et à donner un enseignement plus pompeux : tels sont Origène et Tertullien, qui ne sont pas assez d'accord avec eux-mêmes. Origène, en effet, dit que les abeilles ont été données par Dieu comme modèles, pour qu'il n'y ait entre les hommes que des guerres justes et régulières, dans les cas où la nécessité l'ordonne. Quant à Tertullien, qui, dans un autre endroit, paraît moins approuver les peines capitales, il a déclaré que « personne ne nie l'avantage des punitions infligées aux criminels » (*). Il hésite sur la question du service militaire ; car, dans son livre sur l'idolâtrie : « On demande, dit-il, si les fidèles peuvent être dirigés vers la carrière des armes, et si les gens de guerre peuvent être admis à la foi. » Pour lui, il semble pencher dans cet endroit vers l'opinion contraire à l'art militaire. Mais dans le livre sur *la Couronne du Soldat*, après avoir formulé quelques réflexions contre le service des armes, il distingue aussitôt entre ceux qui avaient pris du service avant le baptême, et ceux qui s'enrôlent après avoir été baptisés. « En effet, dit-il, la condition de ceux qui reçoivent la foi pendant qu'ils sont engagés dans la milice, est toute différente de celle des autres, car ils sont comme ceux que Jean admettait au baptême ; ils ressemblent à ces centurions fidèles dont Jésus-Christ loue l'un, et Pierre catéchise l'autre ;

(*) « Qui ne préférera, dit le même Tertullien (*de Anima*) la justice du siècle ; justice qui, selon l'apôtre, n'est pas en vain ceinte du glaive, et qui est sainte, en sévissant dans l'intérêt de l'homme ? » Voici encore comment il parle au proconsul Scapula : « Nous ne pensons pas à t'effrayer, nous qui ne te craignons pas. Mais je voudrais sauver tout le monde, en exhortant à ne pas combattre contre Dieu. Tu peux remplir les devoirs de ta charge, sans oublier l'humanité, ne fût-ce que parce que vous êtes vous aussi sous le *glaive*. » GROTIUS.

pourvu toutefois qu'après avoir reçu la foi (*) et s'y être confirmés, ils quittent aussitôt le métier de la guerre, comme quelques-uns l'ont fait, ou qu'ils prennent garde de toute manière de ne commettre aucune action qui offense Dieu [1]. » Il a donc reconnu que ces individus ont continué la profession des armes après leur baptême, ce que, certes, ils n'auraient pas dutout fait s'ils avaient compris que le service militaire était interdit par le Christ. Ils n'auraient pas été plus que les aruspices, les magiciens et tous autres faiseurs de métiers défendus (**), autorisés à demeurer dans leur profession après avoir reçu

(*) La distinction qu'il fait à propos du service militaire, il l'applique ailleurs au mariage, soit dans le traité de la monogamie, soit dans son exhortation à la chasteté. GROTIUS.

[1] Voici le texte : « Planè, inquit, si quos militia præventos fides posterior invenit, alia conditio est, ut illorum quos Joannes admittebat ad lavacrum ; ut *centurionum fidelissimorum*, quem Christus probat, et quem Petrus catechizat : dùm tamen susceptâ fide atque signatâ, aut deserendum statim sit, ut multis actum, aut omnibus modis cavillandum (cela signifie *cavendum*)... » Mais Gronovius croit avec raison qu'il faut lire *cavitandum*, parce que ce Père (Tertullien) qui se sert souvent du mot *cavillari*, ne l'emploie ailleurs que pour *tromper*, *chicaner*. Il faut encore dans ce passage mettre *centurionem fidelissimum*, au lieu de *centurionum fidelissimorum*, comme l'a remarqué M. Le Clerc, dans son *Histoire ecclésiastique* des deux premiers siècles, p. 751

(BARBEYRAC.)

(**) Tertullien (*De Idôlatriâ*) dit « qu'on ne reçoit pas dans l'Église ceux qui exerçent des professions condamnées par les lois divines (*a*). » Suivant Augustin (*De fide et operibus*), « les courtisanes et les histrions, et tous gens faisant profession de honte publique, ne peuvent approcher des sacrements de Jésus-Christ, qu'à la condition d'avoir rompu et brisé de semblables liens (*b*). » On en voit un exemple au sujet d'un comédien dans Cyprien (Épist. LXI) ; à propos de gladiateurs, d'entremetteurs, d'individus faisant trafic de victimes, dans Tertullien (*c*) ; à propos d'un cocher du cirque, dans Augustin. GROTIUS.

(*a*) C'est au chap. V. *De idolâtriâ*. Les paroles ne sont pas précisément conçues de cette manière, quoique le sens s'y trouve. (BARBEYRAC).

(*b*) *Cap.* XVIII (B.).

(*c*) *De idolâtriâ*, cap. XI (B.).

le baptême. Voulant, dans le même livre, louer un soldat qui était chrétien, Tertullien s'écrie : « O soldat glorieux devant Dieu ! »

3. Ma seconde observation consiste à dire que souvent les chrétiens ont désapprouvé ou évité la profession des armes, à cause des circonstances des temps, qui permettaient à peine d'exercer l'art de la guerre sans se rendre coupable de certains actes en opposition avec la loi chrétienne. Nous voyons dans les lettres de Dolabella aux Éphésiens, conservées par Josèphe, que les Juifs avaient demandé d'être exemptés des expéditions militaires, parce que, mêlés avec les étrangers, ils ne pouvaient point assez observer les rites de leur loi, et parce qu'ils étaient forcés de prendre les armes et de faire de longues étapes les jours du sabbat. Le même Josèphe nous apprend que les Juifs obtinrent de Lentulus leur congé pour les mêmes raisons. Il raconte ailleurs que lorsque les Juifs eurent reçu l'ordre de sortir de Rome, quelques-uns d'entre eux furent enrôlés, et qu'on en punit d'autres parce qu'ils avaient refusé de servir par respect pour les lois de leur patrie, c'est-à-dire pour les motifs que nous avons indiqués. Une troisième raison venait parfois s'ajouter aux deux premières : c'est qu'ils avaient à combattre contre leurs nationaux ; or, *c'était un crime à leurs yeux de prendre les armes contre les membres de leur nation,* alors surtout que leurs compatriotes étaient en danger pour vouloir observer la loi de leur patrie. Mais toutes les fois que les Juifs pouvaient éviter ces inconvénients, ils prenaient du service même sous les rois étrangers, « *persistant toutefois dans les mœurs de leur pays, et vivant selon leurs statuts* (*) » : ce qu'ils avaient la coutume de stipuler avant toute chose, ainsi que Josèphe le témoigne. Les

(*) Ce sont les termes de Josèphe, *Histor. antiq.*, lib. XI (*a*). GROTIUS.

(*a*) *Cap. Ult.* (B.).

dangers auxquels étaient exposés les Juifs ressemblaient beaucoup à ceux auxquels Tertullien fait allusion dans les reproches qu'il adresse aux gens de guerre de son temps. Dans le livre sur l'*Idolâtrie*, par exemple : « Le serment fait à Dieu, dit-il, et celui fait aux hommes, l'étendard du Christ et celui du diable, ne s'accordent pas ensemble. » On faisait, en effet, jurer les soldats par les dieux des nations, par Jupiter, par Mars et par d'autres divinités. Tertullien s'écrie, dans le livre sur *la Couronne du Soldat* : « Et quoi ? Il veillera devant les temples auxquels il a renoncé ? Il soupera dans le lieu qui ne convient pas à l'apôtre ? Il défendra pendant les nuits les mêmes démons que dans le jour il a chassés par ses exorcismes ? » Un moment après Tertullien ajoute : « Combien d'autres devoirs attachés aux fonctions militaires doivent être tenus pour une infraction [1] ! »

4. La troisième remarque que nous faisons, est que les chrétiens des premiers temps ont été embrasés d'une si grande ardeur pour la pratique des choses les plus parfaites, que souvent ils ont pris des conseils divins pour des règles rigoureuses. « Les chrétiens, dit Athénagoras, ne plaident pas contre ceux qui leur ravissent leur bien. » Salvianus prétend que c'est un commandement de Jésus-Christ de renoncer aux choses qu'on nous conteste, pourvu que par ce moyen nous nous délivrions des procès. Mais cette maxime prise ainsi d'une manière générale (*), est précisément du domaine du conseil, en vue

[1] « *Quanta alia in delictis circumspici possunt castrensium munium, transgressioni interpretanda,* » dit le texte de GROTIUS. BARBEYRAC fait remarquer que c'est « *in debitis* » qu'il faut lire, selon la correction de Gronovius. « *Costrensium munium debita sunt,* ajoute Gronovius, *quæ Livius vocat militaria justa,* » lib. XXIV, 48. P. P. F.

(*) Le quatrième Concile de Carthage défend aux évêques de plaider pour des intérêts temporels, quand même on les attaquerait en justice. Joignez-y Ambroise, lib. II, *De offic.*, cap XXI, et Grégoire le Grand, *lib. II, Ind.* XI, Épist. LVIII. GROTIUS.

d'un genre de vie plus voisin de la perfection, et n'est point un précepte. Il en est de même du serment, dont plusieurs anciens condamnent absolument l'usage, sans aucune exception, tandis que Paul a cependant juré dans des conjonctures graves. Un chrétien, dans Tatien, dit : « Je refuse la préture. » Dans Tertullien, un chrétien n'ambitionne pas l'édilité. Lactance dit qu'un homme juste, tel qu'il entend que soit un chrétien, ne doit point faire la guerre; mais il lui défend en même temps, et de la même manière, les voyages sur mer. Combien y en a-t-il parmi les anciens, qui détournent les chrétiens des seconds mariages? Toutes ces choses sont louables, excellentes, particulièrement agréables à Dieu; mais, conséquemment, elles ne sont exigées de nous par la nécessité d'aucune loi. Ces remarques suffiront pour résoudre les objections qui nous sont faites.

X. — 1. Maintenant, pour confirmer notre opinion, nous dirons d'abord que nous ne manquons point d'auteurs, et même d'auteurs plus anciens, qui sont de ce sentiment que les supplices de mort, et que le droit de guerre, dont la légitimité dépend de la justification des peines capitales, peuvent être licites pour les chrétiens. Clément d'Alexandrie, en effet, dit que le chrétien, s'il est appelé au pouvoir, comme Moïse, doit être pour les sujets une loi vivante, et que son devoir est de récompenser les bons et de punir les méchants. Décrivant ailleurs quel doit être l'extérieur d'un chrétien, il dit qu'il sied à ce dernier de marcher nu-pieds, à moins toutefois qu'il ne soit homme de guerre. Nous lisons dans les constitutions qui portent le nom de Clément, romain (*) (Liv. VII, ch. III), que « toute sorte d'homicide n'est point défendue, mais qu'il n'y a d'interdit que le meurtre d'un innocent; en sorte cependant que l'homicide même qui est juste, n'est réservé qu'aux seuls magistrats. »

(*) *Ce livre paraît avoir été écrit* sur la fin du second siècle. GROTIUS.

2. Mais laissons de côté les opinions de simples particuliers, et venons à l'autorité publique de l'Église, qui doit être d'un très-grand poids. Je dis donc qu'on n'a jamais repoussé du baptême, ou séparé de la communion de l'Église, ceux qui portaient les armes; ce qui, cependant, aurait dû être fait, et l'aurait été, si l'état militaire avait été incompatible avec les conditions de la nouvelle alliance. Dans les constitutions dont nous avons parlé tout à l'heure (liv. VIII, ch. XXXII), le même auteur traitant de ceux qu'on admettait anciennement au baptême, ou qui en étaient exclus, dit « qu'on doit enseigner au soldat qui demande le baptême, à s'abstenir d'injustices et de vexations, et à se contenter de sa solde. Que s'il obéit à ces instructions, il faut l'admettre à être baptisé. » Tertullien, dans son Apologétique (ch. XLII), dit en parlant au nom des chrétiens : « Nous voyageons sur mer, nous servons à la guerre avec vous. » Il avait dit un peu auparavant (ch. XXVIII) : « Nous sommes des étrangers, et nous remplissons tout votre empire, vos villes, vos îles, vos places fortes, vos municipes, vos villages, vos camps eux-mêmes. » Dans le même ouvrage il avait raconté que l'empereur Marc-Aurèle avait obtenu de la pluie, grâce aux prières des soldats chrétiens (*). Il déclare, dans son traité de *La Couronne*, que le soldat qui l'avait rejetée avait témoigné un courage supérieur à celui de ses autres frères; et il montre qu'il y avait beaucoup de chrétiens servant avec lui dans l'armée.

3. Il faut ajouter que plusieurs soldats qui avaient subi des tortures et la mort pour le Christ, ont reçu de l'Église les mêmes honneurs que les autres martyrs; tels sont les trois compagnons de Paul (**), Cérialis sous

(*) Voyez aussi Xiphilin, à propos de cette histoire. GROTIUS.

(**) Ajoutez à ceux-là un soldat qui avait été baptisé par Corneille, et dont Adon fait mention. GROTIUS.

l'empereur Dèce, Marinus sous Valérien, cinquante autres sous Aurélien, Victor, Maurus et Valentin, chef des soldats sous Maximien, vers la même époque le centurion Marcellus, Sévérien sous Licinius. Cyprien dit de Laurentin et d'Ignace, africains tous deux : « Ils ont autrefois servi dans les armées de ce monde, mais ce sont de vrais soldats de Dieu, des membres de la milice spirituelle. Ils ont terrassé le démon par la confession du nom de Jésus-Christ, et mérité par leur martyre les palmes et les couronnes éclatantes du Seigneur. » On peut voir par là quel était le sentiment du commun des chrétiens sur la profession des armes, même avant que les empereurs fussent chrétiens.

4. Si, dans ces temps-là, les chrétiens ne prirent pas volontiers part aux procès criminels [1], cela ne doit pas paraître étonnant, puisque la plupart du temps il s'agissait de juger d'autres chrétiens. Ajoutez à cela que même en toutes autres matières les lois romaines étaient plus sévères que la douceur chrétienne ne le comportait; ce qui ressort suffisamment de l'exemple seul du sénatus-consulte Silanien (*). Mais après que Constantin eût com-

[1] Il y a ici, dit Barbeyrac, dans toutes les éditions, « *aux supplices de mort, capitalibus suppliciis* » ; mais ce qui suit montre clairement que l'auteur a voulu dire : « *capitalibus judiciis.* » Il s'agit d'exercer l'office de juge, et non pas d'être simple spectateur du supplice d'un criminel condamné à mort. — Barbeyrac cite à ce sujet un passage de Tertullien, auquel Grotius fait apparemment allusion : « *Et an militia ad fidem admitti, etiàm caligata, vel inferior quæque, cui non sit necessitas immolationum vel capitalium judiciorum* (*De Idolâtr.* cap. XIX).
P. P. F.

(*) L'empereur Adrien adoucit la sévérité de ce sénatus-consulte comme on le voit dans Spartien. On peut ajouter aux lois trop sévères des Romains, celles qui défendaient de recevoir le témoignage d'un esclave, à moins qu'il ne lui fût arraché dans la torture (*a*). Grotius.

(*a*) Code, *liv. VI, tit. I, De servis fugitivis*, l. 4 (B.).

mencé à accepter et à faire progresser la religion chrétienne, l'usage des peines capitales ne fut point aboli pour cela. Bien plus, Constantin lui-même fit, entre autres dispositions législatives, une loi qui prescrivait de coudre les parricides dans un sac de cuir, et qui se trouve dans le Code, au titre sur les individus qui ont mis à mort leurs père et mère, ou leurs enfants [1]. Cet empereur cependant était d'ailleurs d'une si extrême douceur dans l'application des peines, que plusieurs historiens lui ont fait le reproche de trop d'indulgence (*). Il eut aussi dans son armée un grand nombre de chrétiens, comme l'histoire nous l'apprend, et il inscrivit le nom du Christ sur le *Labarum*. C'est encore depuis ce temps-là que le serment militaire a été modifié de la manière suivante, rapportée par Végèce : « Par Dieu, Jésus-Christ et l'Esprit saint, par la majesté de l'empereur, qui, après Dieu, doit être pour le genre humain un objet d'amour et de respect. »

5. De tant d'évêques qu'il y avait alors, parmi lesquels plusieurs avaient souffert de très-cruelles persécutions pour la religion, on ne lit pas qu'il y en ait eu un seul qui ait détourné soit Constantin d'infliger toute

[1] CODE, liv. IX, tit. XVII, *De his qui parentes vel liberos occiderunt.*, *L. unic.* — Voir aussi : INSTIT., lib. IV, tit. XVIII, *De publicis judiciis*, § 6 ; PAULI, *Sentent.*, lib. V, tit. XXIV (*Manuale juris synoptic.*, p. 848.) P. P. F.

(*) « Il se montrait clément, dit Zonaras, pour ceux qui avaient abandonné la mauvaise vie, parce que, disait-il, il faut couper un membre malade et pourri, de peur qu'il n'infecte les membres sains, mais non pas un membre guéri ou qui commence à guérir (*a*). » Voyez aussi Eusèbe (*b*). Comme les chrétiens se plaignaient de la trop grande douceur de Constantin, les Danois en faisaient autant de celle de leur roi Harauld, ainsi qu'on peut le trouver dans Saxon l'historien (*c*). GROTIUS.

(*a*) Vie de Constantin, *in fine* (B.).
(*b*) Vie de Constantin, liv. IV, ch. XXXI (B.).
(*c*) Saxon, *le grammairien*, histoire du Nord, liv. XI (B.).

espèce de peine capitale et de faire la guerre, soit les chrétiens de prendre du service dans les armées, en leur inspirant la crainte de la colère divine; quoique cependant plusieurs fussent les gardiens les plus vigilants de la discipline, et qu'ils ne dissimulassent rien de tout ce qui concernait le devoir tant des empereurs que des autres. Tel fut, du temps de Théodose, Ambroise, qui s'exprime ainsi dans son discours (VII) : « Ce n'est point une faute de porter les armes, mais c'en est une de le faire en vue du butin; » et qui dit dans son traité des offices (liv. I, ch. XXVII) : « le courage qui protége à la guerre la patrie contre les barbares, qui défend à l'intérieur les faibles, ou qui préserve ceux auxquels on s'est associé de l'attaque des bandits, ce courage est plein de justice. » Cet argument me paraît si solide, que je n'en demanderai pas davantage.

6. Je n'ignore cependant pas que souvent les évêques (*) et le peuple chrétien ont, en intercédant par des prières, éloigné l'application de châtiments, et surtout empêché d'infliger la peine capitale; je sais que la coutume avait été introduite que ceux qui s'étaient réfugiés dans une église (**) ne fussent livrés que sur la promesse donnée de leur laisser la vie sauve; et qu'aux environs de Pâques (***) on renvoyait des prisons ceux qu'y retenaient leurs crimes. Mais celui qui examinera avec soin toutes ces choses, et d'autres semblables s'il s'en trouve,

(*) Augustin dit que « c'est le devoir d'un prêtre d'intercéder pour les accusés. » Il y a dans ses lettres beaucoup d'exemples de cette bonté. GROTIUS.

(**) Voyez Chrysostôme (XVI, *De statuis*); le *Concile d'Orléans*, cap. III; la *Loi des Wisigoths*, lib. VI, tit. V, § 16; lib. IX, tit. II, cap. III. GROTIUS.

(***) Loi : *Nemo*, Code, *De Episc. audientiâ* (a). GROTIUS.

(a) Liv. I, tit. IV, l. 3. Cela n'avait *pourtant* lieu qu'à l'égard de certains crimes, *comme il paraît par le reste de* la loi (B.).

verra que ce sont, à la vérité, des marques de la bonté chrétienne, ardente à embrasser toutes les occasions d'exercer la clémence; mais nullement les indices d'un dessein arrêté de condamner tous les jugements prononçant la peine de mort. Aussi voyons-nous que ces grâces et que ces intercessions elles-mêmes, étaient modifiées par certaines exceptions, selon les circonstances des lieux et des temps (*).

7. Quelques-uns nous objectent le douzième canon du concile de Nicée, ainsi conçu d'après la traduction latine : « Que tous ceux qui ont été appelés par la grâce (**), et qui, après avoir montré leur ardeur et leur foi, et déposé la ceinture du soldat, sont ensuite retournés comme les chiens à leur vomissement, en sorte que quelques-uns même ont donné de l'argent et fait des présents pour rentrer dans la milice : que ceux-là soient prosternés pendant dix ans, après être restés trois ans au nombre des écoutants. Mais il faut remarquer à leur égard dans quels sentiments ils sont, et de quelle manière ils font pénitence. Ceux, en effet, qui par leur crainte, leurs larmes, leur résignation, leurs bonnes œuvres témoignent une conversion exempte d'hypocrisie, ceux-là, après avoir accompli le temps prescrit de leur audition, seront admis à la participation des prières, et il sera permis ensuite à l'évêque d'en user plus humainement envers eux. Quant à ceux qui ont subi leur punition avec indiffé-

(*) Voyez ces exceptions dans Cassiodore, XI, 40; voyez aussi les Décrétales, *de immunitate Ecclesiasticâ* (*a*). GROTIUS.

(**) Siméon le Maître résume ainsi ce canon : « Que ceux qui ayant d'abord paru avoir résisté à la violence, ont succombé à l'impiété, et ont repris du service dans les armées, soient exclus pour dix ans de la communion. » C'est aussi de la même manière que le sens de ce canon est exprimé par Balsamon, Zonaras et Rufin (lib. X, cap. VI.). GROTIUS.

(*a*) DÉCRÉTALES, *de immunit. ecclesiarum*, lib. III, tit. XLIX, cap. VI (B.).

rence, et qui ont pensé que le fait seul d'entrer dans une église leur suffisait pour leur constituer une conversion, qu'ils achèvent complétement tout le temps déterminé. » Le terme même de treize années indique suffisamment qu'il ne s'agit point d'une faute légère ou douteuse, mais de quelque crime grave et avéré.

8. Or, il est indubitablement question ici de l'idolâtrie (*), car la mention faite des temps de Licinius dans le canon XI qui avait précédé, doit être censée tacitement reproduite dans le canon qui nous occupe; comme il arrive souvent que le sens des canons suivants dépend de ceux qui le précèdent. Voyez par exemple le XI[e] canon du concile d'*Eliberis*. Licinius donc, — ce sont les termes d'Eusèbe — « dégradait de la milice les soldats qui ne voulaient point sacrifier aux dieux (**). » Son exemple fut imité dans la suite par Julien, et c'est la raison pour laquelle on lit que Victricius, ainsi que d'autres, répudièrent pour le Christ les insignes de leur profession militaire. La même chose autrefois, sous Dioclétien, avait été faite en Arménie par onze cent quatre soldats, dont il est mention dans les martyrologes, et en Égypte par Menna et Hésychius. Ainsi donc, du temps de Licinius, plusieurs renoncèrent au service des armes,

(*) Ce crime majeur, est appelé « la grande inculpation du siècle » par Tertullien (*De idolatriâ*, cap. I). Cyprien le qualifie de « crime très-grave », et l'appelle « le dernier des crimes » (Epist. XII) (*a*).

GROTIUS.

(**) « Licinius, dit Sulpice Sévère, se disposant à disputer l'empire à Constantin, avait ordonné à ses soldats de sacrifier aux dieux. Il rejetait de la milice ceux qui s'y refusaient. » C'est pour ce motif que Valentinien, qui devint empereur dans la suite, quitta le service militaire sous Julien. Il y a quelque chose de semblable dans ce que raconte Victor d'Utique, au rapport duquel, sous le roi Huneric, plusieurs avaient quitté le service, parce que la profession militaire les liait à l'arianisme.

GROTIUS.

(*a*) XV, édit. Fell (B.).

au nombre desquels fut Arsace, cité parmi les confesseurs, et Auxence qui devint depuis évêque de Mopsueste. C'est pourquoi, sous Licinius, ceux qui tourmentés par leur conscience avaient déposé la ceinture militaire, ne pouvaient plus revenir à la profession des armes qu'en abjurant la foi chrétienne; et comme cette abjuration était d'autant plus criminelle, que ceux qui la faisaient avaient témoigné par leur abdication précédente une plus grande connaissance de la loi de Dieu, ces apostats étaient punis plus sévèrement par l'Église que ceux dont il est parlé dans le canon précédent, lesquels avaient renoncé au christianisme sans y être contraints par le danger de perdre leur vie ou leur fortune. Il est tout à fait hors de raison d'expliquer le canon que nous avons cité, comme s'il condamnait généralement tout usage des armes. L'histoire atteste, en effet, d'une manière évidente, que Constantin avait donné le choix à ceux qui avaient quitté le service militaire sous Licinius, et qui n'y étaient point rentrés sous son gouvernement, de peur de violer la foi chrétienne, de s'exempter, s'ils voulaient, de la milice, ou d'y revenir : ce que plusieurs firent, à n'en pas douter.

9. On objecte aussi la lettre de Léon, qui porte que « retourner à une milice séculière après avoir fait pénitence, c'est commettre un acte contraire aux règles ecclésiastiques. » Mais il faut savoir qu'on exigeait des pénitents, non moins que des clercs et des religieux, un genre de vie non-seulement chrétien, mais encore d'une sainteté éminente, afin que, par leur exemple, ils servissent autant à la correction qu'ils avaient servi au scandale (*). De même, dans les plus anciennes coutumes de

(*) Le pape Léon dit dans sa lettre XC à Rusticus, que « pour obtenir le pardon des fautes qu'on a commises, il faut s'abstenir de plusieurs choses permises. » Nous lisons dans les lettres des évêques au roi

l'Église,—qu'on appelait communément « *Canons apostoliques*, » pour les recommander davantage par une plus auguste désignation, — il est formulé au canon LXXXII, « qu'aucun évêque, prêtre ou diacre ne fasse métier des armes et ne cumule une charge romaine avec une fonction ecclésiastique, car il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Il est démontré par ce détail même, que le service militaire n'avait point été interdit aux chrétiens qui n'aspiraient point à l'honneur de la cléricature.

10. Bien plus, il était même défendu d'admettre dans le clergé, ceux qui, après le baptême, avaient exercé des magistratures, ou des charges dans l'armée (*), comme on peut le voir dans les lettres de Syrice et d'Innocent, et dans les actes du concile de Tolède. C'est que l'on choisissait les membres du clergé non pas dans la foule des chrétiens, mais parmi ceux qui avaient donné l'exemple de la vie la plus régulière. Ajoutez à cela que les devoirs du service militaire et de certaines magistratures n'exigeaient pas une application continuelle; mais que ceux qui s'étaient engagés dans le ministère sacré, ne devaient se laisser distraire par aucun autre soin (**), au-

Louis (*a*) : « On doit se priver d'autant de choses licites, qu'on se souvient d'en avoir commis d'illicites » ; et dans les Capitulaires de Charles le Chauve : « Que chacun tâche d'acquérir d'autant plus de profit par ses bonnes œuvres, qu'il s'est causé de plus graves dommages par ses fautes. » GROTIUS.

(*) Eusèbe (*Demonstr.*, lib. I) dit que la vie des chrétiens est de deux sortes, l'une parfaite, l'autre inférieure à la perfection. Il ajoute que ceux qui mènent la dernière doivent, entre autres choses, « représenter leur devoir à ceux qui servent dans une guerre juste (*b*). GROTIUS.

(**) Voyez le canon du concile de Mayence (*Grat. tit. ne clerici vel monachi*) (*c*). GROTIUS.

(*a*) Roi de Germanie (B.).
(*b*) Cap. VIII, *Démonstration évangélique* (B.).
(*c*) Décrétales, lib. III, tit. I, *cap. I (B.)*.

cune autre occupation journalière. C'est pour cette raison que le sixième canon établit qu'aucun évêque, prêtre ou diacre ne doit mettre la main à des affaires séculières (*), et que le quatre-vingtième leur défend de s'ingérer dans les charges publiques. Le sixième canon de l'Église d'Afrique [1] veut qu'ils n'assument pas la direction des affaires ou la défense des causes d'autrui. Cyprien estime que c'est une impiété de les nommer tuteurs (**).

11. Mais nous avons pour appuyer notre opinion un jugement formel de l'Église, dans le premier concile d'Arles, tenu sous Constantin. Voici comment s'exprime, en effet, le troisième canon de ce concile : « En ce qui concerne ceux qui jettent leurs armes pendant la paix, il a plu de décider qu'ils s'abstiennent de la communion. » Cela s'applique à ceux qui abandonnent le service militaire en dehors du temps de la persécuton; car c'est ce que les chrétiens voulaient désigner par le mot de « paix (***), » comme on le voit dans les écrits de Cy-

(*) Voyez la lettre de Jérôme à Népotien. GROTIUS.

[1] Le canon des conciles d'Afrique, cité par GROTIUS, n'est pas le VI[e], mais le XVI[e] comme Ziégler le remarque. (BARBEYRAC).

(**) Dans sa lettre *Ad presbyteros, diaconos et plebem Furnis consistentem* (*a*). Voir aussi la loi : *generaliter*, au code de Justinien, *De episcopis et clericis* (*b*). GROTIUS.

(***) « *Imò quomodo etiàm in pace militabit?* » dit Tertullien (*De idolâtriâ*). (*c*) « *Nostræ paci quod est bellum, quàm persecutio ?* » dit le même (*De fugâ persecutionum*) (*d*). « *Quando ipsa antè mater nostra Ecclesia pacem de misericordia Domini prior sumpserit*, » écrit Cyprien (Epist. X) (*e*). *Quum Dominus cœperitipsi Ecclesiæ pacem dare*, écrit le même (Epist. XXII). « *Ecclesiæ pacem sustinendam* (*id est expectandam*) (Epist. XXXI) (*f*). » « *Et quià traditam nobis disciplinam*

(*a*) Lib. I, Epist. IX; et dans l'édition de Jean Fell, Ep. I (B.).

(*b*) Lib. I, tit. III, l. 52 (B.).

(*c*) Cap. XIX (B.).

(*d*) Cap. III (B,).

(*e*) Epist. XVI, éd. Fell (B.).

(*f*) Epist. XXX, éd. Fell (B.).

prien et d'autres auteurs. On peut ajouter encore l'exemple des soldats de Julien, dont le progrès dans le christianisme était tel, qu'ils étaient prêts à rendre par leur mort témoignage à Jésus-Christ. Ambroise parle d'eux en ces termes : « L'empereur Julien, bien qu'apostat, eut cependant sous ses ordres des soldats chrétiens. Lorsqu'il leur disait : Marchez au combat pour la défense de la chose publique, ils lui obéissaient; mais lorsqu'il leur disait : Tournez les armes contre les chrétiens, alors ils reconnaissaient pour chef l'empereur du ciel [1]. » Telle avait été, bien longtemps auparavant, la légion thébaine qui, sous Dioclétien, avait reçu la religion chrétienne des mains de Zabda, trentième évêque de Jérusalem, et qui, dans la suite, donna un exemple éternellement mémorable de constance et de patience, que nous rappelerons plus bas.

12. Qu'il suffise de rapporter ici les paroles de cette légion, qui expriment avec une concision substantielle le devoir du soldat chrétien. « Nous offrons contre n'importe

pax longa corruperat » (Id. *De Lapsis*). « *Antonino Pio imperante, pax Ecclesiis fuit,* » dit Sulpice-Sévère (*a*) ; et plus loin : « *Interjectis deindè annis* xxxviii, *pax Christianis fuit* » (*b*) ; et à l'époque de Constantin : « *Exindè tranquillis rebus pace perfruimur* » (*c*) ; et au début de son histoire : « *Vexationes populi Christiani, et mox pacis tempora.* » (*d*). Grotius (*e*).

[1] Ce passage n'est pas de saint Ambroise, quoi qu'il lui soit attribué dans le droit canonique, *Caus*. xi, *Quæst*. III, c. xciv, où l'on a remarqué qu'il y en a un tout semblable de saint Augustin, sur le Psaume cxxiv, qui est aussi rapporté dans le canon xcviii. Notre auteur lui-même cite ailleurs sous le nom du dernier Père, quelque chose de semblable, liv. II, chap. xxvi, § 3, num. 9, dans une note. (Barbeyrac).

(*a*) *Hist. sacr.*, lib. II, cap. xxxii, num. 1, édit. Vorst (B.).
(*b*) *Ibid.*, num. 2 (B.).
(*c*) Cap. xxxiii, num. 3 (B.).
(*d*) Lib. I, cap. i, num. 3 (B.).
(*e*) Tout l'intérêt de ces lambeaux de phrases se trouvant dans le mot *pax*, nous n'avons pas cru devoir les traduire. P. P. F.

quel ennemi, nos mains que nous considérons comm un crime de teindre du sang des innocents. Elles saver combattre contre les impies et les ennemis; elles ne sa vent point déchirer les personnes pieuses et les conc toyens. Nous nous souvenons que c'est pour la défens de nos concitoyens, plutôt que contre eux, que nous avon pris les armes. Nous avons combattu toujours pour l justice, pour la piété, pour le salut des innocents : c furent là, jusqu'à présent, les récompenses de nos périls Nous avons combattu pour la foi; et comment te la gar derions-nous, — ces paroles s'adressent à l'empereur — si nous ne la gardons pas à notre Dieu? » Basil parle ainsi des anciens chrétiens : « Nos ancêtres n'or pas cru que les meurtres qui se commettent dans l guerre fussent des meurtres, car ils excusaient ceux qu combattent pour la vertu et la piété. »

CHAPITRE III.

DIVISION DE LA GUERRE EN GUERRE PUBLIQUE ET GUERRE PRIVÉE. — EXPLICATION DE LA SOUVERAINETÉ.

I. Division de la guerre, en guerre publique et guerre privée. — II. On soutient que toute sorte de guerre privée n'est pas illicite selon le droit de nature, même depuis l'établissement des tribunaux ; et on le prouve par des exemples. — III. Elle n'est pas illicite même selon le droit de l'Évangile. Solution des objections. — IV. Division de la guerre publique, en solennelle et non solennelle. — V. La guerre qui se fait par l'autorité d'un chef qui n'a pas le pouvoir souverain, est-elle publique ? Quand cela arrive-t-il ? — VI. En quoi consiste la puissance civile. — VII. Ce que c'est que la puissance souveraine. — VIII. Réfutation de l'opinion suivant laquelle la souveraineté résiderait toujours dans le peuple. Réponse aux raisons alléguées pour soutenir cette opinion. — IX. Réfutation de l'opinion qui admet une dépendance continuelle et réciproque entre le roi et le peuple. — X. Précautions pour bien entendre la véritable opinion. La première est de distinguer la ressemblance des termes dans des choses dissemblables. — XI. La seconde est de distinguer le droit d'avec la manière de posséder le droit. — XII. On montre qu'il y a des souverainetés que l'on possède pleinement, c'est-à-dire avec la faculté d'aliénation. — XIII. Et d'autres qu'on ne possède pas pleinement. — XIV. Il y a des États non souverains qu'on possède pleinement, c'est-à-dire avec faculté de les aliéner. — XV. Preuve de cette distinction, par la manière dont on règle la régence des royaumes. — XVI. Les engagements contractés par un prince, en promettant même des choses qui ne sont ni de droit naturel, ni de droit divin, n'empêchent pas sa souveraineté. — XVII. On divise quelquefois la souveraineté en parties dites subjectives, ou en parties dites potentielles. — XVIII. On infère mal à propos le partage de puissance, de ce que des rois ne veulent pas que quelques-uns de leurs actes aient autorité, à moins qu'ils n'aient été approuvés par un certain Corps de leur État. — XIX. Autres exemples allégués aussi, mal à propos. — XX. Quels sont les véritables exemples. — XXI. L'État

quel ennemi, nos mains que nous considérons comme un crime de teindre du sang des innocents. Elles savent combattre contre les impies et les ennemis; elles ne savent point déchirer les personnes pieuses et les concitoyens. Nous nous souvenons que c'est pour la défense de nos concitoyens, plutôt que contre eux, que nous avons pris les armes. Nous avons combattu toujours pour la justice, pour la piété, pour le salut des innocents : ce furent là, jusqu'à présent, les récompenses de nos périls. Nous avons combattu pour la foi; et comment te la garderions-nous, — ces paroles s'adressent à l'empereur, — si nous ne la gardons pas à notre Dieu? » Basile parle ainsi des anciens chrétiens : « Nos ancêtres n'ont pas cru que les meurtres qui se commettent dans la guerre fussent des meurtres, car ils excusaient ceux qui combattent pour la vertu et la piété. »

qu'ils considèrent comme étant leur droit, l'équité elle-même et la raison naturelle veulent que l'on se conforme à une si louable institution. « On ne doit pas concéder aux particuliers, dit le jurisconsulte Paul, ce que le magistrat peut faire publiquement, de peur que cela ne devienne l'occasion d'un plus grand trouble » (*L. non est, De Reg. Jur.*)[1]. « La raison pour laquelle, dit le roi Théodoric, on a imaginé d'entourer les lois d'un respect sacré, c'est afin que rien ne fût commis par voies de fait ou dans l'entraînement des passions. Quelle différence, en effet, y aurait-il entre la guerre désordonnée et la tranquille paix, si c'était par la violence que les contestations des particuliers devaient être vidées » (*Cassiod.*, *liv.* IV, *var. epist.* 4) (*). Les lois romaines appellent *violence* ce qui arrive toutes les fois qu'on veut se faire rendre ce que l'on croit qui vous est dû, sans avoir recours au juge » (*L. Extat, Dig., quod metûs...*) (**).

II. — 1. Il est certainement hors de doute, que la liberté qui existait avant l'établissement des tribunaux est de beaucoup restreinte. Il y a cependant des circonstances où cette liberté existe maintenant encore : c'est lorsqu'on ne peut avoir recours à la justice; car la loi qui défend de poursuivre son bien par une autre voie, doit être entendue convenablement, avec cette restriction que l'on aie le moyen de se pourvoir devant le juge. Or, la voie judiciaire peut manquer ou momentanément,

[1] DIG., liv. L, tit. XVII, *De Diversis reg. Jur.*, l. CLXXVI. P. P F.

(*) Voir aussi l'*édit de Théodoric*, cap. X et CXXIV. GROTIUS.

(**) « *Injecere manum Parcæ*, dit Servius (*In Aeneid. X*). *Traxêrunt debitum sibi. Et sermone usus est juris : nàm manûs injectio dicitur, quoties nullâ judicis auctoritate, rem nobis debitam vindicamus* » (*a*). GROTIUS.

(*a*) Il s'agit ici d'une remarque de Servius, ancien commentateur de Virgile. Les Romains disaient, en style de droit : *injicere manum*, mettre la main dessus. (B.)

ou d'une manière absolue. Momentanément, lorsqu'on ne peut attendre le secours du juge sans s'exposer à un péril certain ou à un dommage. D'une manière absolue : cela peut avoir lieu ou de droit ou de fait. De droit, si l'on se trouve dans des lieux qui n'ont pas de maîtres, en pleine mer, dans un désert, dans des îles inhabitées, et dans tout autre endroit où il n'y a pas de cité. De fait, si les sujets ne veulent pas se soumettre au juge, ou si le juge refuse ouvertement de connaître de l'affaire (*Du Moulin, Disp. C, dubium verò*).

2. Ce que nous avons dit que, même depuis l'établissement des corps judiciaires, toute guerre privée n'est pas en opposition avec le droit naturel, se peut confirmer aussi par la loi donnée aux Juifs, dans laquelle Dieu parle en ces termes par la bouche de Moïse (Exod. XXII, 2) : « Si le voleur surpris au moment où il perce le mur est tellement frappé qu'il en meure, que celui qui a porté les coups ne soit pas accusé de meurtre, à moins qu'il ne l'ait fait pendant le jour, car alors il se sera rendu coupable d'homicide. » Il paraît évidemment que cette loi qui distingue si soigneusement les circonstances, n'accorde pas seulement l'impunité, mais qu'elle explique même le droit naturel; et qu'elle n'est pas fondée sur quelque commandement particulier de Dieu, mais sur l'équité commune. Aussi voyons-nous que les autres nations ont aussi suivi cette maxime. On connaît cette disposition de la loi des Douze Tables, tirée sans doute de l'ancien droit de l'Attique (*) : « Si le vol a été commis pendant la nuit, et si le voleur a été tué, il a été légiti-

(*) Voici les termes de Solon : « Si quelqu'un vole de jour au delà de la valeur de cinquante drachmes, qu'on ait le droit de le conduire devant les Onze. Mais si quelqu'un dérobe de nuit, même la plus petite chose, qu'il soit permis de le tuer » (*a*). Ajoutez ce qui sera dit plus bas, au livre II, chap. I, § 12. GROTIUS.

(*a*) DÉMOSTHÈNES, *Orat. advers. Timocrat.* (B.)

mement mis à mort. » C'est ainsi que les lois de tous les peuples que nous connaissons, déclarent innocent celui qui s'est servi des armes contre un agresseur, pour défendre sa vie menacée. Un consentement si manifeste est la preuve qu'il n'y a rien en cela de contraire au droit naturel[1].

III. — 1. En ce qui concerne le droit divin volontaire, plus parfait que le droit naturel, je veux dire le droit de l'Évangile, il y a plus de difficulté. Que Dieu, qui a sur notre propre vie plus de droit que nous n'en avons nous-mêmes, ait pu exiger de nous une patience telle, qu'exposés individuellement à un danger nous dussions accepter la mort plutôt que de la donner, je ne saurais en douter. Mais a-t-il voulu nous lier à ce point? C'est là l'objet de la question. On a coutume pour établir l'affirmative d'alléguer deux passages que nous avons cités plus haut, quand nous traitions la question générale : « Et moi je vous dis, ne résistez point à celui qui vous fait injure » (Math. v, 39); « Ne vous vengez pas vous-mêmes, mes bien-aimés », ce que la version latine traduit : « Ne vous défendez pas » (Rom. xii, 19). Un troisième argument se trouve dans les paroles de Jésus-Christ à Pierre : « Remets ton épée dans le fourreau, car tous ceux qui auront tiré l'épée, périront par l'épée. » Quelques-uns ajoutent aussi l'exemple du Christ qui est mort pour ses ennemis (Rom. v, 8, 10).

2. Il ne manque pas non plus d'anciens chrétiens qui n'ont pas, à la vérité, désapprouvé les guerres publiques, mais qui ont considéré comme interdite la défense de particulier à particulier. Nous avons reproduit plus haut les passages d'Ambroise sur la guerre. Ceux d'Augustin sont beaucoup plus nombreux et plus clairs; tout le monde les connaît. Le même Ambroise a dit : « La rai-

[1] Voir *infrà*, liv. II, chap. Ier, § 3, une note sur les conditions constitutives de la *légitime défense*. P. P. F.

son pour laquelle à Pierre qui lui offrait deux épées, Jésus-Christ répond : *C'est assez*, est sans doute qu'il voulait faire entendre par là que la défense privée avait été permise jusqu'à l'Évangile; de sorte que l'ancienne loi aurait enseigné ce qui est juste, et l'Évangile ce qui est vrai (lib. X, *in Lucam*). Le même Père dit ailleurs « qu'un chrétien, quand bien même il tomberait entre les mains de brigands armés, ne peut frapper celui qui le frappe, de peur qu'en défendant sa vie il ne blesse la piété » (*De offic.* III, c. IV). « Je ne blâme pas, dit Augustin, la loi qui permet de mettre à mort de telles gens (il parle des brigands et autres agresseurs), mais je ne trouve pas comment justifier ceux qui les tuent » (lib. I, *de lib. arbit.*, c. V). Dans un autre endroit : « la maxime, dit-il, qu'on peut tuer des hommes pour éviter d'être tué par eux, ne me plaît pas, à moins qu'on ne soit soldat, ou qu'on ne soit lié par une fonction publique, en sorte qu'on n'agisse pas pour soi-même, mais pour les autres, en vertu du pouvoir légitime dont on est revêtu » (*Epist.* 154, *ad Plublicolam*). Il paraît par la seconde lettre de Basile à Amphilochius, que ce Père de l'Église était du même sentiment (cap. XLIII et LV (*).

3. Mais de même que l'opinion contraire, qui n'admet pas qu'une telle patience soit obligatoire, est la plus reçue, elle nous paraît aussi la plus vraie. L'Évangile nous ordonne, en effet, d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, mais non pas de le préférer à nous-mêmes. Bien plus, lorsqu'un mal égal nous menace, il ne nous est pas défendu de pourvoir à notre salut plutôt qu'à celui des autres (**), ainsi que nous l'avons démontré plus

(*) Ajoutez le canon du concile d'Orléans, cité par Gratien, C. ult., *Caus.* XIII, *Quæst.* II. GROTIUS.

(**) Cassiodore (*De Amicitiâ*) (*a*) dit « qu'il n'y a aucun commandement,

(*a*) *Ce traité* que GROTIUS cite est de Pierre *de Blois*, au jugement des critiques. (BARB.).

haut d'après l'autorité de Paul interprétant la règle de la bienfaisance. Quelqu'un insistera peut-être, et dira qu'encore que je puisse préférer mon avantage à celui du prochain, cette permission n'a cependant pas lieu en matière de biens inégaux, et qu'ainsi je dois plutôt abandonner la vie que d'exposer l'agresseur à tomber dans la damnation éternelle. Mais il peut être répondu que souvent celui même qui est attaqué a besoin de temps pour faire pénitence, ou que probablement il le croit ainsi; et qu'il peut aussi rester à l'agresseur lui-même, avant sa mort, un espace de temps pour se repentir. De plus, à en juger moralement, il ne paraît pas qu'on doive avoir égard à un danger où quelqu'un s'est jeté lui-même, et d'où il peut se tirer[1].

ni aucune raison, en vertu de quoi on soit tenu de préférer le salut éternel de son prochain au sien propre, ou de perdre sa propre vie pour sauver celle du prochain, lorsqu'on n'espère pas lui procurer par là le salut éternel. GROTIUS.

[1] Les moralistes ont beaucoup disserté sur le point de savoir si l'homme est autorisé à causer du mal à autrui, pour éviter un plus grand mal qui le menace lui-même. Si le caractère de la loi morale, disent certains théoriciens, est de devoir être accomplie au prix de tous les sacrifices, il s'ensuit que l'homme ne doit jamais violer le droit des autres pour se soustraire à un danger, comme pour rejeter sur eux le mal que le hasard lui fait écheoir en partage. Les circonstances les plus extrêmes ne peuvent suspendre l'empire de cette règle. Partant du principe que le caractère de la loi du devoir est tel, que chacun doit sacrifier sa vie pour lui obéir, les philosophes qui nient le droit de la nécessité, condamnent même celui qui aurait causé du préjudice à autrui sous l'empire d'une contrainte irrésistible. Ils n'admettent pas même une excuse en faveur de celui qui aurait causé un dommage très-léger, pour éviter un péril considérable. Mais tandis qu'en morale certains philosophes veulent prouver que la crainte, si grande qu'elle puisse être, n'est pas un motif suffisant pour faire le mal; tous les législateurs modernes, prenant en considération la faiblesse de la plupart des hommes, sont d'accord pour admettre que si la crainte est de nature à ébranler un grand courage, elle peut fournir une excuse complète, à la condition toutefois que le péril soit très-pressant, *et qu'il ne puisse* être évité d'aucune manière légi-

4. Il est constant que quelques-uns des apôtres ont jusqu'au dernier temps, au vu et su de Jésus-Christ, voyagé armés de glaives; et nous apprenons de Josèphe que d'autres Galiléens se rendant de chez eux à la ville, faisaient ordinairement la même chose, à cause des voleurs qui infestaient les chemins. Cet historien a raconté le même fait au sujet des Esséniens, qui étaient les hommes les plus inoffensifs. Aussi arriva-t-il que Jésus-Christ ayant annoncé l'approche du temps où sa robe serait vendue pour acheter une épée (Luc XXII, 36), les apôtres lui répondirent aussitôt qu'ils avaient deux épées dans leur troupe. Or, leur troupe ne se composait de nulles autres personnes que des apôtres. Les paroles mêmes de Jésus-Christ, quoiqu'elles ne contiennent pas un véritable commandement, mais seulement une façon de parler proverbiale, par laquelle il donnait à entendre qu'on était à la veille de très-grands dangers, — comme l'indique clairement l'opposition qui s'y trouve du temps où l'on était alors, avec le premier temps qui avait été sûr et propère (§ 35),— ces paroles sont cependant telles qu'elles paraissent faire allusion à une pratique commune, que les apôtres regardaient comme licite.

5. C'est avec raison que Cicéron a dit « qu'il serait certainement défendu de posséder des épées, s'il n'était absolument pas permis de s'en servir [1]. » Quant à la parole : « Ne résistez pas à celui qui vous fait injure; » elle n'est pas plus générale que celle qui suit : « Donnez

time, soit en y opposant une résistance personnelle, soit en invoquant l'appui d'une force étrangère, soit en différant l'exécution. Voir TISSOT, *Le Droit pénal, étudié dans ses principes*, etc., t. I, p. 45; ROSSI, *Traité du Droit pénal*, t. II, chap. XXIII; RAUTER, *Traité théorique et pratique du droit criminel français*, n° 69; CHAUVEAU et HÉLIE, *Théorie du Code pénal*, t. II, p. 261. — Sur l'excuse de la misère, voir *infrà*, liv. II, chap. II, § VI et VII, la note. P. P. F.

[1] *Oratio pro Milone*, cap. IV. (BARBEYRAC).

à tous ceux qui demandent. » Cette dernière proposition comporte comme exception, la restriction qu'en donnant nous ne nous imposions pas un trop lourd sacrifice. Bien plus, ce précepte de donner n'est accompagné de rien qui insinue la restriction dont il s'agit, laquelle se déduit uniquement des règles de l'équité; au lieu que le précepte de ne point résister porte son explication dans l'exemple du soufflet. Cet exemple nous fait voir qu'on n'est indispensablement tenu de souffrir sans résistance, que l'injure qui consiste dans un soufflet, ou quelque autre semblable outrage; car s'il en avait été autrement, il aurait mieux valu dire : « Ne résistez pas à celui qui vous fait injure, mais donnez votre vie plutôt que de faire usage des armes. »

6. Dans les paroles de Paul aux Romains, le mot de l'original ne signifie pas *se défendre*, mais *se venger*. Tel est le sens qu'il a dans le livre de Judith (I, 12 et II, 1), dans Luc (XVIII, 7, 8; XXI, 22), dans la seconde épître aux Thessaloniciens (I, 8), dans la première épître de Pierre (II, 14), dans l'épître aux Romains (XIII, 4), dans la première épître aux Thessaloniciens (IV, 6). La liaison du discours le démontre manifestement aussi, car il avait été dit précédemment : « Ne rendez à personne le mal pour le mal, » ce qui définit la vengeance et non la défense de soi-même. Paul appuie son exhortation sur un passage du Deutéronome : « A moi la vengeance; c'est moi qui rendrai la pareille, » où l'hébreu dit : « A moi aussi la vengeance. » La signification propre du terme, et le sens même du passage qui ne permet pas qu'on l'entende de la défense individuelle, indiquent qu'il s'agit dans ces textes du fait de se venger.

7. Ce qui a été dit à Pierre contient à la vérité une interdiction de se servir de l'épée, mais non au point de vue de la défense. Cet apôtre n'avait pas besoin, en effet, de se défendre; Jésus-Christ n'avait-il pas déjà dit en

parlant de ses disciples : « Laissez-les s'en aller, » afin que cette parole qu'il avait dite fût accomplie : « Je n'ai perdu aucun de ceux que vous m'avez donnés » (Joan. XVIII, 8, 9). Il n'y avait pas non plus à défendre le Christ, car il ne voulait pas être défendu. Aussi dans Jean, Jésus-Christ ajoute-t-il le motif de l'interdiction faite à Pierre : « Ne boirai-je pas, dit-il, la coupe que m'a donnée mon père? » (§ 11); et dans Mathieu : « Comment donc s'accompliraient les Écritures qui disent que cela doit arriver ainsi? » Pierre qui était bouillant, était entraîné par le désir de la vengeance et non par le soin de la défense. Ajoutez à cela qu'il prenait les armes contre ceux qui se présentaient au nom de l'autorité publique. La question de savoir s'il est quelques cas où il soit permis de résister aux agents de cette autorité, est une thèse particulière, que nous traiterons spécialement plus bas. Ce qu'ajoute le Seigneur : « Tous ceux qui auront pris le glaive périront par le glaive, » est ou bien un proverbe tiré de l'usage ordinaire, qui signifie que le sang se paie par le sang, et que par conséquent l'emploi des armes n'est jamais exempt de péril; ou bien, telle est l'opinion d'Origène, de Théophylacte, de Tite et d'Euthymius, cela veut dire que nous ne devons pas dérober à Dieu la vengeance, qu'il exercera suffisamment lui-même en son temps. C'est évidemment dans ce sens qu'il est dit dans l'Apocalypse (XIII, 10) : « Celui qui tue avec l'épée, doit être tué lui-même avec l'épée; en cela repose l'espérance et la patience des saints. » A cela se rapporte ce passage de Tertullien : « Dieu est un dépositaire de patience qui suffit à tout. Si vous lui remettez entre les mains une injure, il en est le vengeur; si c'est une douleur physique, il en est le médecin; si c'est la mort, c'est lui qui ressuscite : que ne doit donc pas faire la patience, afin d'avoir Dieu pour son débiteur? » Il semble aussi que les *paroles du* Christ renferment en même temps une pré-

diction des châtiments que l'épée des Romains devait infliger aux Juifs sanguinaires.

8. Quant à l'exemple de Jésus-Christ que l'on dit être mort pour ses ennemis, on peut répondre que tous les actes du Christ respirent à la vérité la vertu, qu'il est louable de les imiter autant qu'il est possible, et que c'est un zèle qui ne manquera pas de récompense; mais que cependant ils ne sont pas tous de telle nature que Jésus-Christ les ait accomplis pour se conformer à une loi, ou qu'ils constituent une loi eux-mêmes. Car, que le Christ mourût pour ses ennemis et pour des impies, ce n'est pas qu'aucune loi l'y obligeât, mais c'est en vertu d'un accord ou d'un traité particulier formé avec son père, qui lui promit, s'il le faisait, non-seulement de l'élever à un haut degré de gloire, mais encore de lui donner un peuple dont la durée serait éternelle (Ésaïe LIII, 10). Paul déclare d'ailleurs que cette action est en quelque sorte unique, et qu'on aurait de la peine à trouver quelque chose qui s'en rapproche (Rom. V, 7). Le Christ, de plus, nous ordonne d'exposer notre vie aux dangers, non pas au profit du premier venu, mais pour ceux qui partagent avec nous la même doctrine (I Joan. III, 16).

9. Pour ce qui est des maximes alléguées des auteurs chrétiens, ou bien elles paraissent être un conseil et une exhortation à un genre de vie d'un ordre supérieur, plutôt qu'un commandement formel; ou bien ce ne sont que les opinions de simples particuliers, qui ne sont pas le sentiment commun de toute l'Église. Car dans les plus anciens canons, que l'on appelle les canons des apôtres, celui-là seulement est privé de la communion, qui dans une rixe a tué du premier coup son adversaire, par un excès d'emportement (*) (*Can. XLV, si verò de sent. ex-*

(*) Ambroise, liv. X, *In Lucam* : « O Seigneur, pourquoi m'ordonnez-vous d'acheter *une épée, puisque* vous me défendez de frapper? Pour-

com.; et can. signific. de homicidio). Augustin lui-même, que nous avons cité pour appuyer l'opinion contraire, semble être de cet avis (*Quæst.* LXXXIV, sur l'Exode)[1].

IV. — 1. La guerre publique est ou solennelle selon le droit des gens, ou non solennelle. La guerre que j'appelle ici solennelle, est le plus ordinairement nommée guerre *juste*, dans le même sens que l'on dit un testament *juste*, de *justes noces*, pour les opposer aux codicilles et à l'union des esclaves. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas permis à qui le veut de faire des codicilles, et à un esclave de vivre uni à une femme (*); mais

quoi exigez-vous que j'en aie une, puisque vous me défendez de la tirer? C'est peut-être afin que j'aie de quoi me défendre, et non pas afin que je me venge. » GROTIUS.

[1] Saint Augustin, dans ce passage, ne fait qu'expliquer la raison pourquoi, selon la loi de Moïse, on pouvait impunément tuer un voleur de nuit, et non un voleur de jour. Il ne fait pas d'autre distinction. (BARBEYRAC).

Le développement moderne de la vie publique en Europe, a fait complétement disparaître les guerres privées entre individus d'un même État ou d'États différents, si fréquentes au Moyen Age, et dont on retrouve un dernier et curieux exemple entre Mansfeld et Bernard de Weimar, pendant la guerre de Trente Ans. Suivant le droit public moderne, la guerre ne peut exister régulièrement que d'État à État, c'est-à-dire entre nations souveraines et indépendantes. — Voir le *Droit des Gens* de Vattel, édit. Guillaumin, t. II, p. 341, note 1. P. P. F.

(*) Même entre citoyens, il y avait certains mariages qui n'étaient pas du droit civil, et des enfants qui n'étaient pas fils d'après le droit civil. PAUL, *Sentent.*, lib. II, tit. XIX ; loi *si uxor*, *Digeste*, *ad Legem Juliam de adulteriis*, lib. XLVIII, tit. V. Il y avait aussi une liberté qui n'était pas suivant le droit civil. SÉNÈQUE, *De vitâ beatâ*, cap. XXIV ; SUÉTONE, *In Octavio*, cap. XL (*a*).

(*a*) Il s'agit ici du *concubinatus* et des enfants issus de cette union tolérée, mais non de droit civil. Dans les mœurs romaines, le *concubinat* était permis, même commun, mais il n'était nullement un mariage; ainsi, il n'y avait ni *vir*, ni *uxor*, ni dot, ni puissance paternelle; il ne produisait pas de lien; il cessait à quelque époque que ce fût, par la volonté des deux parties ou d'une seule, *sans qu'il fût né*cessaire d'envoyer d'acte de répudiation. Il pouvait aussi être

cette dénomination leur vient de ce que le testament et les noces solennelles, ont certains effets particuliers en vertu du droit civil. C'est une observation qu'il est utile de faire, car beaucoup de personnes interprétant mal le terme de *juste*, pensent que toutes les guerres auxquelles ne convient pas cette qualification, sont condamnées comme iniques ou illicites. Pour que la guerre soit solennelle selon le droit des gens, deux conditions sont requises : d'abord que de part et d'autre ceux qui la font soient investis dans la nation de la souveraine puissance ; ensuite qu'on ait observé certaines formalités, dont nous traiterons en leur lieu. Ces conditions étant conjointement requises, l'une ne suffit pas sans l'autre [1].

[1] Grotius ne reconnaît d'autre guerre solennelle, que celle qui se fait de part et d'autre par autorité du souverain. Suivant lui, il faut deux choses pour qu'une guerre soit *solennelle* ou dans les formes, selon le

transformé en justes noces, s'il n'y avait pas d'empêchement. Quoiqu'il ne fût point un mariage, il produisait néanmoins un effet par rapport aux enfants : il indiquait la paternité. Ces enfants n'étaient pas *justi liberi*, puisqu'il n'y avait pas justes noces; mais ils avaient un père certain, et ils pouvaient être légitimés. Voir ORTOLAN, *Explic. des instit.* de Justinien, t. I, édit. 1851, p. 215 et suiv. Le texte de PAUL, auquel renvoie GROTIUS, pourrait se traduire ainsi : « Il est défendu à la personne *in patriâ potestate* de se marier sans le consentement de son père; mais le mariage ainsi contracté ne sera pas anéanti : en effet, l'intérêt public doit passer avant les vœux des particuliers. » Cependant les textes prouvent que, sans le consentement du père, il n'y a point de mariage. M. Demangeat croit qu'il faut entendre ce passage comme Pothier (*Traité du contrat de mariage*, n° 17), et le traduire ainsi : « Pour qu'une personne en puissance puisse contracter mariage, il faut la volonté de son père; mais la volonté du père ne suffit pas pour dissoudre un mariage valablement contracté. » En un mot, suivant le savant professeur, PAUL a voulu exprimer la règle introduite par une constitution d'Antonin le Pieux, d'après laquelle, lorsqu'une personne en puissance est légitimement mariée, il n'est plus permis à son père de dissoudre à son gré le mariage. (*Cours élémentaire de droit romain*, 1864, t. I, p. 254.) Quant à la « *liberté qui n'était pas suivant le droit civil* », GROTIUS fait allusion à la liberté dont jouissait l'esclave, lorsque son maître voulant l'affranchir, s'était borné à manifester clairement sa volonté, sans employer l'un ou l'autre des trois modes solennels d'affranchissement, et sans remplir les conditions voulues pour que son esclave affranchi devînt citoyen (Voir DEMANGEAT, *libr. citat.*, t. I, p. 190 et suiv.). P. P. F.

le passage suivant d'Augustin (*) : « L'ordre naturel établi pour conserver la paix des mortels, exige que le pouvoir et la volonté de faire la guerre résident dans la personne des princes [1]. »

3. Mais comme toutes les maximes, quelque générales qu'elles soient, ont l'équité pour interprète, il en

(*) Lib XXII, *contrà Faustum*, cap. LXXIV. Gratien cite ce passage (*Causa* XXIII, *Quæst.* I). Chez les Hébreux, toute guerre qui n'est pas entreprise d'après un ordre spécial de Dieu, est dite : *guerre des puissances*. GROTIUS.

[1] « Il n'a pas toujours été facile, dit M. Cauchy, de discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste, dans les rapports des nations, soit en paix, soit en guerre. La distinction qui fut si longtemps à s'établir entre la guerre publique et la guerre privée, peut ici nous servir d'exemple. Qu'y a-t-il aujourd'hui, pour tous les yeux, de plus évident et de plus simple que ce principe : « Le souverain seul a le droit de déclarer la guerre, et doit la faire, au nom de l'État, avec ses armées et ses flottes. Mais comptons un peu ce qu'il a fallu, depuis le Moyen Age, de temps et d'efforts, pour définir chacun des termes dont cette définition générale de la guerre publique se compose. Et d'abord, quand le droit même de rendre la justice au dedans était partagé entre le souverain et ses vassaux, comment la guerre, cette justice du dehors, aurait-elle pu rester l'attribut exclusif de la royauté ? Si la concentration des appels judiciaires à la cour du roi fut une œuvre si laborieuse et si lente, ce n'était pas assurément une entreprise moins délicate et moins difficile que d'arracher aux barons cette prérogative qui leur tenait tant à cœur, de poursuivre eux-mêmes par les armes la réparation de leurs injures. Au XIVe siècle, on croyait avoir déjà beaucoup obtenu en suspendant les guerres privées pendant le temps où le roi faisait sa guerre. Leur abolition complète n'était pas affaire de règlement ou d'ordonnance : ce devait être un des fruits heureux du changement qui s'opérait dans les gouvernements de l'Europe, par la consolidation du pouvoir royal en monarchie. Mais ce n'était pas assez que la guerre devînt publique par le caractère de celui qui la déclare ; il importait encore qu'elle le fût par l'instrument employé pour la faire. C'est ici que le droit de la civilisation est venu ajouter un perfectionnement manifeste au droit de la nature. L'une des causes secondaires qui ont le plus contribué à faire passer dans la pratique de la guerre les principes d'humanité qui découlent de l'Évangile, c'est l'établissement d'armées et de flottes régulières. » (*Le Droit maritime international*, 1862, t. I, p. 291 et suiv.) P. P. F.

que la guerre fait péricliter tout un État, il est pourvu par les lois de presque tous les peuples, à ce qu'aucune guerre ne soit entreprise que par l'ordre de celui qui a la puissance souveraine dans l'État. Il y a vers la fin du traité des lois de Platon une disposition semblable; et dans le droit romain on déclare coupable du crime de lèse-majesté, celui qui, sans l'ordre du prince, a fait la guerre, effectué une levée, réuni une armée (l. 3, *Dig.*, *ad leg. Jul. majest.*). La loi Cornélia, proposée par L. Cornélius Sylla [1], avait dit « sans l'ordre du peuple. » Dans le code de Justinien, il y a une constitution de Valentinien et de Valens qui dispose, « que nul n'ait le droit de manier aucune espèce d'armes à l'insu des empereurs, et sans les avoir consultés [2]. » A cela se rapporte

contre cinquante, contre cent personnes, contre mille, contre deux mille, etc.? Plus le nombre sera grand, et plus il aura besoin d'employer la force pour vaincre la résistance. Or, c'est ce que GROTIUS comprend sous le nom de *guerre*. » P. P. F.

[1] C'est par conjecture qu'on attribue cette loi à L. Cornélius Sylla. Tout ce qu'on en sait est fondé sur un passage de Cicéron, où l'orateur parle d'une loi cornélienne sur le crime de lèse-majesté. *Orat. in Pison*, cap. XXI. (BARBEYRAC).

[2] *Nulli prorsùs, nobis insciis atque inconsultis, quorum libet armorum movendorum copia tribuatur*, lib. XI, tit. XLVI. *Ut armorum usus, inscio principe, interdictus sit*, *Leg. unic.* Dans cette loi il ne s'agit nullement du pouvoir de faire la guerre, de quelque manière qu'on l'entende; mais les empereurs Valentinien et Valens y défendaient à ceux qui n'étaient pas soldats, de porter des armes en voyage (*a*). (BARBEYRAC).

(*a*) BARBEYRAC, s'appuyant sur l'autorité de J. Godefroi, dit que *movere arma* signifie simplement *porter des armes*, soit qu'on s'en serve, soit qu'on ne s'en serve pas (GODEFROI, l. I, du même titre, *Code Théodosien*). La glose marginale de Denys Godefroi, porte, à propos de cette loi du Code de Justinien, que *movere arma* signifie : *se servir des armes*. La loi 3, du tit. IV, lib. XLVIII du Digeste, indique comme devant être frappés par la loi *Julia majestatis*, ceux qui auraient fait la guerre sans l'ordre du prince; et un texte de Paul, Dig., l. XI, t. VI, liv. XLVIII, déclare que celui qui porte une arme pour se défendre, ne doit pas être considéré comme s'étant armé pour commettre un assassinat.
P. P. F.

le passage suivant d'Augustin (*) : « L'ordre naturel établi pour conserver la paix des mortels, exige que le pouvoir et la volonté de faire la guerre résident dans la personne des princes[1]. »

3. Mais comme toutes les maximes, quelque générales qu'elles soient, ont l'équité pour interprète, il en

(*) Lib XXII, *contrà Faustum*, cap. LXXIV. Gratien cite ce passage (*Causa* XXIII, *Quæst.* I). Chez les Hébreux, toute guerre qui n'est pas entreprise d'après un ordre spécial de Dieu, est dite : *guerre des puissances*. GROTIUS.

[1] « Il n'a pas toujours été facile, dit M. Cauchy, de discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste, dans les rapports des nations, soit en paix, soit en guerre. La distinction qui fut si longtemps à s'établir entre la guerre publique et la guerre privée, peut ici nous servir d'exemple. Qu'y a-t-il aujourd'hui, pour tous les yeux, de plus évident et de plus simple que ce principe : « Le souverain seul a le droit de déclarer la guerre, et doit la faire, au nom de l'État, avec ses armées et ses flottes. Mais comptons un peu ce qu'il a fallu, depuis le Moyen Age, de temps et d'efforts, pour définir chacun des termes dont cette définition générale de la guerre publique se compose. Et d'abord, quand le droit même de rendre la justice au dedans était partagé entre le souverain et ses vassaux, comment la guerre, cette justice du dehors, aurait-elle pu rester l'attribut exclusif de la royauté ? Si la concentration des appels judiciaires à la cour du roi fut une œuvre si laborieuse et si lente, ce n'était pas assurément une entreprise moins délicate et moins difficile que d'arracher aux barons cette prérogative qui leur tenait tant à cœur, de poursuivre eux-mêmes par les armes la réparation de leurs injures. Au XIV[e] siècle, on croyait avoir déjà beaucoup obtenu en suspendant les guerres privées pendant le temps où le roi faisait sa guerre. Leur abolition complète n'était pas affairé de règlement ou d'ordonnance : ce devait être un des fruits heureux du changement qui s'opérait dans les gouvernements de l'Europe, par la consolidation du pouvoir royal en monarchie. Mais ce n'était pas assez que la guerre devînt publique par le caractère de celui qui la déclare ; il importait encore qu'elle le fût par l'instrument employé pour la faire. C'est ici que le droit de la civilisation est venu ajouter un perfectionnement manifeste au droit de la nature. L'une des causes secondaires qui ont le plus contribué à faire passer dans la pratique de la guerre les principes d'humanité qui découlent de l'Évangile, c'est l'établissement d'armées et de flottes régulières. » (*Le Droit maritime international*, 1862, t. I, p. 291 et suiv.) P. P. F.

est de même de cette loi (VICTORIA, *De jure belli, n°* 9.— DU MOULIN, *Disp.* 100, § *Idem.*—VICTORIA.—BARTOL. *in leg. Ex hoc jure, D. de just. et jure.* — BARTOL., *de Repræs.* 3. *principali ad secund.*, *n°* 6.—MART. LAUD., *de Bello, q.* 2). Car, en premier lieu, on ne peut douter qu'il ne soit permis à un magistrat préposé à une fonction, de contraindre par le moyen des agents de son autorité un petit nombre de rebelles, toutes les fois qu'il n'est pas besoin pour cela de plus grandes troupes, et qu'il n'y a pas de péril qui menace l'État. En second lieu, si le danger est tellement imminent que le temps ne permette pas de consulter celui qui possède le suprême pouvoir dans la nation, cette nécessité fera encore ici une exception. C'est de ce privilége qu'a fait usage L. Pinarius, qui était chargé de commander le poste d'Enna en Sicile. Ayant appris de source certaine que les habitants de la ville tramaient une défection pour se donner aux Carthaginois, il les fit massacrer, et conserva Enna (TIT.-LIV., lib. XXIV). En dehors d'une nécessité semblable, Francisco Victoria a osé donner aux habitants d'une ville le droit de faire la guerre pour venger les injures dont le prince néglige de poursuivre la réparation. Mais son opinion est avec raison rejetée par d'autres auteurs.

V.—1. Les interprètes du droit sont en désaccord sur la question de savoir si, dans les cas où les autorités subalternes sont fondées à prendre les armes, une telle guerre doit être appelée publique. Il y en a qui affirment (AYALA, *De jure belli*, l. I, c. II, n. 7.—SILV., *verbo bellum*, n° 2. IBI, *sufficit etiam*). Il y en a qui nient (INNOC. *C. Olim de rest. spol.*, n. 8.—*Et C. sicut de jurejur.*, n. 5.— PANORMIT. *Ibid.* — BART. *ad leg. Hostes, Dig. de Captiv.*). Certainement, si par la qualification de *public* nous n'entendons que ce qui a lieu en vertu du pouvoir d'un magistrat, il n'est pas douteux que de telles guerres soient publiques, et que, par *conséquent*, ceux qui dans un cas

pareil s'opposent aux magistrats, tombent sous le coup des peines infligées à ceux qui résistent à leurs supérieurs. Mais si le mot de *public* signifie par excellence ce qui se fait solennellement, — comme il est hors de controverse que cette épithète se prend souvent, — ces guerres ne sont pas publiques, puisque, pour remplir toute l'idée de ce sens, il faut et la décision de l'autorité souveraine, et le concours d'autres circonstances. Je ne suis pas touché par cette considération que, dans de semblables démêlés, on enlève ordinairement aux rebelles leurs biens (*), et qu'on les abandonne même aux soldats, car ce n'est pas tellement le propre d'une guerre solennelle, que cela ne puisse avoir lieu aussi dans d'autres rencontres (TIT.-LIV. *Dicto loco.* — VICTOR., n. 29. — CAJETAN, *sect. secund.*, *quæst.* 40. *artic.* I. — SYLV., *verbo Bellum*, p. 1, n. 2. — LORCA, *Disp. L.* n. 12).

2. Mais il peut arriver que dans un État d'une grande étendue, les autorités subalternes aient reçu le pouvoir d'engager les hostilités (**). Lorsque cela arrive on peut, dès ce moment, considérer la guerre comme faite en vertu de la volonté de l'autorité souveraine, car celui qui donne à quelque autre le droit de faire une chose, en est réputé l'auteur [1].

(*) On peut ajouter aux jurisconsultes cités à cette occasion : FRANC. ARET., *Cons.* XIV, num. 8; GAILIUS, *De pace publicâ*, cap. II, num. 20; le cardinal TUSCHUS, *Pract. Quæst.* LV, *Litt. B*, *verbo Bellum*, num. 10 ; GOEDDEUS, *Cons. Marp.* XXVIII, num. 202, et seq. GROTIUS.

(**) Voyez la loi de l'empereur Frédéric dans Conrad, abbé d'Ursperg. GROTIUS.

[1] Le droit de faire la guerre au nom de l'État est un droit de souveraineté. Il ne peut donc être exercé que par le représentant de l'État, et conformément à la constitution de celui-ci. De simples sujets ne peuvent y prétendre d'aucune manière. Cependant certains publicistes modernes, tels que Klüber, Martens, Wheaton, enseignent encore que ce droit peut être délégué dans des circonstances particulières à des gouverneurs ou *préfets*, surtout dans les provinces éloignées, ou dans des colonies. *Wheaton en* autoriserait même la délégation à une corporation com-

3. On dispute davantage sur la question de savoir si, en l'absence d'un pareil mandat, la conjecture de la volonté peut suffire. L'affirmative ne me paraît pas devoir être admise. Car ce n'est pas assez de rechercher quelle serait la volonté du chef de l'État, si on venait à le consulter dans telle rencontre, mais il faut plutôt considérer ce qu'il voudrait qu'on fît sans le consulter, lorsqu'on en a le temps, ou que l'affaire est douteuse, supposé qu'il établît là-dessus une loi fixe. En effet, quoique dans une situation déterminée, le motif spécial qui aurait pu entraîner la volonté du chef de l'État cesse pour l'heure [1], cela n'empêche pas cependant que le motif général de prévenir les dangers ne subsiste toujours. Or, ce résultat

merciale, telle par exemple qu'était la compagnie anglaise des Indes orientales (KLÜBER, *Droit des Gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, 1861, § 236, p. 306; MARTENS, *Précis du Droit des Gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, 2e édition 1864, § 264, t. II, p. 204; WHEATON, *Éléments du Droit international*, 3e édit., 1858, t. I, p. 258). Heffter, de son côté, nie que des sociétés formées de la réunion d'un certain nombre de particuliers, que des compagnies commerciales, par exemple, soient en droit de faire la guerre (*Le Droit international public*, traduction de Bergson, § 114). Cette opinion que nous considérons comme fondée, parce que le droit d'engager la guerre entraîne une nation dans de trop grandes éventualités, pour qu'il puisse être ainsi délégué par le souverain à des autorités inférieures, cette opinion est critiquée par le savant annotateur de Martens, M. Ch. Vergé, *libr. et loc. cit.*, p. 205. Il faut reconnaître cependant en fait, que les autorités inférieures, telles que les préfets dans les départements, les gouverneurs de places fortes, et les représentants d'une nation dans les parages lointains, sont fondés à réprimer les attaques soudaines, les tentatives imprévues, les violations du droit des gens. Mais ces actes de répression momentanés ne sauraient être considérés comme une guerre, et le gouvernement conserve toujours le droit de désavouer ses agents. La rapidité des communications entre les points les plus reculés du globe, et la responsabilité des gouvernements devant la nation, rendent d'ailleurs fort illusoires à notre époque, les questions analogues à celles que GROTIUS traite dans ces paragraphes. P. P. F.

[1] C'est-à-dire, encore qu'il ne soit point arrivé de mal actuellement, de ce qu'un gouverneur a entrepris la guerre sans attendre les ordres du souverain. Voyez ci-dessous, *liv. II, chap.* XVI, § 25, n° 1. (BARBEYRAC).

ne peut avoir lieu, si chaque magistrat s'arroge le droit de prendre une décision sur de telles affaires.

4. Ce n'est donc pas à tort que Cn. Manlius fut accusé par ses lieutenants, d'avoir déclaré la guerre aux Gallo-Grecs sans l'ordre du peuple romain (TIT.-LIV., lib. XXXVIII); car bien que leurs légions se fussent trouvées dans l'armée d'Antiochus, la paix ayant été faite avec ce prince, ce n'était pas à Manlius, mais c'était au peuple romain à juger si l'on devait tirer raison de cette injure, contre les Gallo-Grecs. Caton voulut qu'on livrât César aux Germains, parce qu'il leur avait fait la guerre; mais je crois qu'en cela il ne regardait pas tant ce qui était juste, qu'il ne voulait délivrer la ville de la crainte du maître dont elle était menacée[1]. Les Germains, en effet, avaient donné des secours aux Gaulois, ennemis du peuple

[1] BARBEYRAC invoquant le témoignage de Plutarque, fait observer que ce n'était pas à cause que César avait entrepris la guerre contre les Germains sans un ordre exprès de la République, que Caton demandait qu'on le livrât aux ennemis; mais parce que César avait attaqué les Germains contre la parole donnée. Il paraît donc que GROTIUS a mal exposé le motif de l'opinion de Caton. Voici le passage de Plutarque, auquel renvoie BARBEYRAC: « Quand il fut retourné à son armée dans les Gaules, il trouva une puissante guerre dans le pays. Les Tenchtériens et les Usipètes, deux grandes nations allemandes, avaient passé fraîchement le Rhin pour envahir quelques terres en deçà. César écrit lui-même dans ses commentaires, que ces Barbares lui avaient envoyé des ambassadeurs, et que pendant que les deux armées avaient fait trève, ils s'étaient jetés sur lui comme il marchait avec ses troupes, et qu'il ne se doutait de rien... Mais comme ils lui envoyèrent ensuite d'autres ambassadeurs pour traiter avec lui, il les retint, et sur-le-champ mena son armée contre les barbares, jugeant que ce serait une simplicité ridicule de garder la foi à des gens infidèles, et qui, en violant la trève, venaient de violer l'accord qu'ils avaient juré. Canusius dit que lorsque le Sénat ordonnait des sacrifices à cause de cette victoire, Caton avait été d'avis de livrer en même temps César aux Barbares, afin de détourner la punition de la foi violée de dessus la ville de Rome, sur la tête du coupable. » *Vie de César*, traduct. de l'abbé Tallement, 1667 (Bruxelles), 2e partie, t. II, p. 246.

P. P. F.

romain, et par conséquent, ils n'avaient pas à se plaindre qu'on leur ait fait injure; en supposant toutefois que le peuple romain ait eu un juste sujet de faire la guerre aux Gaulois. Quant à César il aurait dû se contenter d'avoir chassé les Germains des Gaules, province qui lui avait été confiée, et il ne devait pas poursuivre ces peuples sur leur propre territoire; surtout lorsqu'il n'y avait plus de péril à redouter, sans avoir consulté auparavant le peuple romain. Les Germains n'avaient donc pas le droit de demander qu'on leur livrât César, mais le peuple romain avait celui de le punir; par la même raison dont les Carthaginois se servirent dans leur réponse aux Romains : « Pour moi, je ne suis pas d'avis qu'on doive rechercher si c'est d'après une décision privée ou publique que Sagonte a été attaquée; mais si elle l'a été avec justice ou non. C'est, en effet, notre affaire de rechercher si notre concitoyen a agi de notre consentement, ou de son autorité privée, et de le punir. Entre vous et nous il n'y a qu'une chose à discuter, c'est de savoir si notre alliance permettait ou non de le faire » (Tit.-Liv., lib. XXI).

5. Marc. Tullius Cicéron défend l'action d'Octave et de Decimus Brutus, qui de leur propre autorité avaient pris les armes contre Antoine. Cependant, quand même il eût été constant qu'Antoine eût mérité d'être traité en ennemi, il fallait attendre la résolution du sénat et du peuple romain, pour savoir s'il était de l'intérêt de la République de passer sous silence l'action d'Antoine, de se venger, d'en venir à des conditions de paix, ou de courir aux armes. Personne, en effet, n'est contraint d'user de son droit, quand à ce droit est attaché souvent le danger de quelque préjudice (App. CI, IV). Antoine, enfin, étant une fois déclaré ennemi, il fallait laisser au sénat, et au peuple romain, le soin de décider à qui ils voudraient de préférence confier la direction de cette guerre. C'est ainsi que Cassius ayant demandé des secours aux

Rhodiens, en vertu d'un traité, ils répondirent qu'ils lui en enverraient si le sénat l'ordonnait.

6. Avertis par cet exemple, — et nous en rencontrerons plusieurs autres encore, — nous devons nous souvenir de ne pas accepter tout ce que peuvent dire les auteurs, quelque éclatante que soit leur réputation. Souvent, en effet, ils se conforment aux circonstances du temps, souvent ils obéissent à leurs propres impressions, et pour eux *la pierre règle le niveau*. Ainsi faut-il tâcher d'apporter dans ces sortes de choses un jugement net, et ne pas se laisser entraîner à prendre témérairement, comme un précédent, ce qui mérite plutôt d'être excusé que loué. C'est là un point sur lequel on se trompe ordinairement d'une manière dangereuse.

7. Puisqu'il a été dit que la guerre publique ne doit se faire que par l'autorité de celui qui possède la souveraine puissance, il sera nécessaire, tant pour comprendre ce principe, que pour l'intelligence de la question relative à la guerre solennelle, ainsi que pour l'éclaircissement de beaucoup d'autres détails, de savoir exactement ce que c'est que la souveraineté, et en quelles personnes elle réside. Cela est d'autant plus important, que les savants de notre siècle, traitant cette matière plutôt selon l'état des choses présentes, que selon les véritables principes, n'ont fait que rendre plus confuse une matière qui n'était déjà pas claire d'elle-même [1].

[1] Presque tous les publicistes des derniers siècles, suivant en cela l'opinion erronée de Hobbes (*De cive*, cap. v, vi et suiv.), ont confondu le souverain avec le gouvernement. Telle est la source d'un grand nombre de leurs erreurs. C'est comme si l'on confondait la force avec le mouvement, le moteur avec les rouages. De ce que le corps en apparence est investi de la force et des mouvements, est-ce une raison pour dire que toute force, tout mouvement proviennent de lui et sont à lui ? Il en est de même du gouvernement et des membres qui l'exerçent. Ils sont investis de toute force et de tous mouvements apparents; mais la cause *de cette force* et de ces mouvements, c'est la volonté du souverain ou de

VI. — 1. La faculté morale de gouverner un État, qu'on désigne encore par le terme de *puissance civile,* est représentée par trois choses, dans Thucydide, lorsque parlant d'un État, véritablement tel, il l'appelle : « *un corps qui a ses lois, ses tribunaux, ses magistrats* » (*) [1]. Aristote distingue trois parties dans le gouvernement d'une république : la délibération sur les affaires communes, le soin d'élire les magistrats et la reddition de la justice (lib. IV, *Polit.*, c. IV). Il rapporte à la première partie la délibération sur la guerre, la paix, les alliances à former ou à rompre, les lois à promulguer; il y ajoute la délibération sur la peine de mort à infliger, sur l'exil, la confiscation des biens, la peine réservée aux concussionnaires, c'est-à-dire, suivant moi, les *jugements publics*, ayant désigné auparavant par la « *reddition de la justice* » ce qui concerne les *jugements particuliers* [2]. Denys

la nation, qui tacitement ou ostensiblement imprime la suprême impulsion. On peut voir dans quelles contradictions, dans quels désordres d'idées et de principes, cette confusion du souverain et du gouvernement a jeté ces publicistes, et en particulier GROTIUS (HOUZEL, *Constitution sociale*, p. 241 et suiv.). P. P. F.

(*) On pourrait aussi traduire par : *ayant ses propres intérêts,* ainsi que l'entend le scoliaste de Thucydide. Le terme αυτοτελεις est, en effet, un terme équivoque. GROTIUS.

[1] Le passage auquel fait allusion GROTIUS, se trouve dans le traité de paix conclu entre Athènes et Lacédémone, pendant la dixième année de la guerre du Péloponèse (liv. V, § 18). « En ce qui concerne l'enceinte et le temple d'Apollon à Delphes, dit ce traité, ainsi que les habitants de Delphes, ils seront indépendants, affranchis de tout tribut et de toute juridiction étrangère, eux et leur territoire, conformément aux usages de nos pères. » Voir la traduction nouvelle de l'*Histoire de la guerre du Péloponèse de Thucydide,* par M. A. Bétant, 1863, p. 273, édit. Hachette. On voit que Thucydide ne s'exprime pas d'une manière aussi dogmatique que le ferait supposer GROTIUS. P. P. F.

[2] Le passage d'ARISTOTE ne se trouve point, comme l'indique GROTIUS au livre IV, chap. IV; ni, comme l'indique BARBEYRAC, liv. IV, chap. XIV, mais au livre IV, chap. XI. « Il y a, dit le philosophe de Stagyre, dans tout gouvernement *trois parties, dont* un sage législateur doit con-

d'Halycarnasse cite trois chefs principaux : le droit de créer des magistrats, celui de faire les lois (*) et de les abroger, celui de décider la guerre et la paix (liv. IV). Il ajoute ailleurs un quatrième chef : le droit de juger (lib. VII), et dans un autre endroit encore, celui de régler les sacrifices et de convoquer les assemblées du peuple (lib. II)[1].

2. Si quelqu'un veut faire une division exacte, il trouvera facilement tout ce qui se rattache à la souveraineté, sans que rien n'y manque, ou ne soit surabondant. Car celui qui gouverne un État, exerce le pouvoir en partie par lui-même, en partie par autrui. Il gouverne par lui-même, en s'appliquant ou aux affaires générales, ou aux affaires particulières. Aux affaires générales, lorsqu'il s'occupe de faire ou d'abroger les lois relatives, soit aux choses qui regardent la religion — autant que cette attribution se rapporte à la direction des intérêts de l'État, — soit aux choses profanes. C'est ce qu'Aristote appelle la *science architectonique* du gouvernement[2]. Les affaires

sulter l'intérêt et la convenance particulière. Quand elles sont bien constituées, le gouvernement est nécessairement bon, et ce sont précisément les différences qui se trouvent entre ces parties, qui constituent les gouvernements divers. L'une est la partie chargée de délibérer sur les affaires publiques, la seconde est celle qui exerce les magistratures, à l'occasion de quoi il faut régler quelles sont celles qu'on doit établir, quelle doit être leur autorité, et comment il faut élire les magistrats. La troisième est celle qui est chargée de rendre la justice. La partie délibérante décide de la guerre et de la paix, des alliances et des traités, fait les lois, et prononce la peine de mort, ou l'exil, ou la confiscation, et reçoit les comptes des agents comptables. » Voir la traduction de la *Politique d'Aristote*, par M. Thurot, édit. Firmin Didot, 1824, p. 282. P. P. F.

(*) Servius (*I. Ad. Aeneid.*) s'exprime ainsi : « *Omni ditione. Rectius omni quam omnis : ut significet omni potestate, pace, legibus, bello.* » GROTIUS.

[1] DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquit. Roman.*, lib. IV, cap. XX ; lib. VII, cap. LVI ; lib. II, cap. XIV. P. P. F.

[2] « La prudence et la politique, dit ARISTOTE, sont, à vrai dire, une *même habitude* ou disposition d'esprit ; mais elles n'ont pas la même

particulières dont il s'occupe, sont ou directement publiques, ou privées, mais considérées en tant qu'elles ont quelque rapport au bien public. Celles qui sont directement publiques concernent ou certaines actions, comme quand on fait la paix, la guerre, des alliances; ou certaines choses, telles que les impôts, et autres matières semblables, dans lesquelles est compris le domaine éminent de l'État sur les personnes et les biens des citoyens, en vue de l'utilité publique. Aristote désigne cette partie par le qualificatif général de *politique*, c'est-à-dire de civile, et par celle de *délibérative*. Les affaires privées sont les procès entre les particuliers, qu'il importe au repos de tous de terminer par l'autorité publique. Cette partie, selon le même Aristote, est appelée *judiciaire* [1]. Le pou-

nature ou la même essénce. Cependant, à l'égard de la société civile, la prudence qui en dirige les ressorts, comme science principale (*Architectonique*), c'est la législation; et celle qui préside aux détails de l'administration, conserve le nom commun de politique. » (*La Morale d'Aristote*, liv. VI, chap. VIII, traduct. de M. Thurot, 1823, Firmin Didot, p. 264.) P. P. F.

[1] « La *politique*, ajoute Aristote, est proprement pratique et délibérative; car un décret s'applique à ce qui doit s'exécuter immédiatement, comme chose définitivement résolue. Voilà pourquoi on dit que ceux qui rendent les décrets, sont de fait ceux qui gouvernent; car ce sont eux qui exécutent, comme les ouvriers ou manouvriers. Il semble pourtant que la prudence est communément considérée comme relative à un seul et même individu; mais ce mot s'étend aussi à l'économie, à la législation, à la politique, laquelle se divise même en deux espèces, délibérative et judiciaire » (*La Morale d'Aristote*, lib. VI, chap. VIII, édit. et trad. cit., p. 264).

Pour comprendre ces différents passages, il faut savoir que la *prudence* dont parle Aristote, consiste à être en état de prendre les résolutions les plus conformes à notre bonheur, en général. C'est une habitude d'appliquer la raison aux actions dont le résultat s'évanouit à mesure qu'elles ont lieu; c'est à-dire aux affaires humaines, comme la politique, l'économie domestique, etc. Tandis que la *sagesse*, suivant Aristote, ou l'habileté, c'est-à-dire la supériorité dans quelque genre que ce soit, s'applique plus aux choses et aux vérités générales et nécessaires, la *prudence* est plutôt *relative aux choses particulières* et contingentes. Voilà

voir exercé par autrui, l'est ou par les magistrats, ou par d'autres agents, parmi lesquels se trouvent les ambassadeurs. Voilà donc en quoi consiste la *puissance civile*[1].

pourquoi la *sagesse* est supérieure à la *politique*. La *prudence* est une vertu éminemment pratique. La *prudence* qui dirige les ressorts généraux de la société civile, c'est la *législation;* celle qui dirige les détails de l'administration, est plus proprement la *politique*. Voir l'argument du livre VI de *la Morale d'Aristote*, édit. et trad. citées, p. 245 et suiv.

P. P. F.

[1] Les définitions et les distinctions de GROTIUS ont vieilli. A l'époque où il écrivait, on ne se doutait pas encore de la division des pouvoirs, de leur séparation, et ce n'était que dans le siècle suivant, que Montesquieu devait en tracer la délimitation (*Esprit des lois*, liv. XI, chap. VI). La science politique moderne, qui n'en est plus aux divisions d'Aristote, a, depuis, adopté comme règle que la séparation et la distinction des pouvoirs sont les conditions premières de tout bon gouvernement. On ne se préoccupe plus, de nos jours, de ce qu'il faut entendre par la science *architectonique* du gouvernement, et par la partie soit *délibérative*, soit *judiciaire*. Des principes plus simples constituent la science du droit politique au XIXe siècle. On reconnaît généralement que la souveraineté, cette volonté supérieure qui domine toutes les volontés particulières, et tend à les maintenir en accord parfait, appartient originairement et essentiellement au corps même des sociétés. Mais de ce que les nations sont souveraines, il ne suit pas qu'elles puissent exercer par elles-mêmes tous leurs droits souverains ; d'où la nécessité et le droit pour les nations de déléguer l'exercice de leur souveraineté à des représentants chargés ou de traduire la volonté générale, ou de la faire exécuter. Une *constitution* est l'ensemble des règles qui déterminent la manière dont une nation doit être gouvernée; c'est la loi qui fixe la distribution des pouvoirs. Le droit de faire une constitution se nomme *pouvoir constituant*. Il appartient à la nation qui est souveraine, mais qui ne l'exerce que par mandataires. Les modifications que les besoins et les vœux des peuples appellent, n'ont également lieu, le plus généralement, que par des corps politiques régulièrement organisés, et qui prennent au nom de la nation des mesures que celle-ci ratifie tacitement ou formellement. L'exercice du pouvoir suprême dans l'État, c'est le *Gouvernement*. Le consentement libre du peuple en est la base légitime. La sage division des pouvoirs en constitue la bonté. Le gouvernement comprend deux pouvoirs : le *pouvoir législatif* et le *pouvoir exécutif*. Le *pouvoir législatif veut*; il formule les règles de conduite qui confèrent des droits ou imposent des devoirs; il fait la loi; le *pouvoir exécutif* met les lois à exécution, il applique, il agit. Mais l'un

VII. — 1. On la dit *souveraine*, lorsque ses actes ne sont pas dépendants de la disposition d'autrui, de manière à pouvoir être annulés au gré d'une volonté hu-

et l'autre ne sont que les éléments de la souveraineté nationale. La séparation de ces deux pouvoirs, qui est une garantie de liberté, implique leur *indépendance réciproque*; mais l'indépendance n'est pas l'*irresponsabilité*. Le *pouvoir législatif* étant chargé de faire les lois, lorsque déjà la constitution est établie, son autorité est donc limitée par le pouvoir constituant. La puissance législative ne peut donc porter aucune atteinte à la foi fondamentale, dont la force est nécessairement supérieure, puisque c'est en vertu de la constitution que le pouvoir législatif existe. La volonté nationale étant exprimée par le *pouvoir législatif*, c'est le *pouvoir exécutif* qui a mission d'*agir* pour le corps social, de faire exécuter les lois émanées du législateur, et de prendre les mesures considérées par la loi fondamentale comme mesures d'action. Le *pouvoir exécutif* n'est pas chargé seulement de mettre en œuvre les volontés du *pouvoir législatif:* il doit encore appliquer la loi aux contestations qui divisent les particuliers, comme aux crimes et délits qu'ils peuvent commettre. Il se compose donc de deux éléments : le *pouvoir administratif* et le *pouvoir judiciaire*. L'un a pour domaine l'intérêt public, dispose, agit sans être provoqué, et ne se proposant pour but que l'utilité sociale, prend toutes les mesures qui intéressent l'universalité des citoyens. L'autre règle les intérêts privés, ne statue que sur les procès qui naissent d'un droit en litige, ou d'un fait qui porte préjudice à un individu déterminé, et qui n'intéresse que secondairement la société par son influence indirecte sur l'ordre public. Le *pouvoir législatif* a seul autorité pour décréter les dispositions qui constituent une loi; cependant les dispositions secondaires destinées à mettre la loi en action, exigent un examen trop minutieux, des modifications trop fréquentes, pour que ce pouvoir puisse s'en charger lui-même. Il délègue alors ce droit au *pouvoir exécutif*, qui se trouve investi par là d'une autorité réglementaire. Mais cette autorité ne doit tendre qu'à procurer l'exécution de la loi conformément aux principes généraux posés par le législateur. La latitude attribuée par le *pouvoir législatif* au *pouvoir exécutif* dans l'exercice de l'autorité réglementaire, est plus ou moins large, suivant les formes du gouvernement. Tels sont les principes sur lesquels est assis le droit politique moderne, et qui sont bien éloignés des points de vue de Grotius. — Voir sur ces questions, et sur la division des pouvoirs, nos *Éléments de droit public et d'economie politique*, 1864, chap. II, p. 32 et suiv.; notre *Précis de droit administratif*, 5ᵉ édit., chap. Iᵉʳ; et nos notes sur le *Droit des gens* de Vattel, édit. Guillaumin, *passim*, *Iᵉʳ volume*. P. P. F.

maine étrangère[1]. En disant « d'une volonté *étrangère,* » j'exclus celui qui exerce cette souveraine puissance, et auquel il est permis de changer de volonté; j'exclus aussi son successeur, qui jouit du même droit que lui (*), et qui, par conséquent, possède la même puissance, et non pas une autre. Voyons donc quel est le sujet de cette puissance suprême. Il est ou commun, ou propre. De même que le sujet commun de la vue est le corps, et que son sujet propre est l'œil, ainsi le sujet commun de la souveraineté est l'État, que nous avons défini plus haut une association parfaite.

[1] Sur l'omnipotence de la souveraineté, voir PUFFENDORF, chap. IV, § 2; HOBBES, *du Citoyen*, chap. VI § 13 et suiv.; BURLAMAQUI, *Princip. du Dr. de la nat.*, part. I, liv. II, ch. V; part. I, ch. II; part. II, liv. II, ch. II, § 3; J.-J. ROUSSEAU, *Disc. sur l'Écon. polit.*; *Contr. soc.*, liv. III, ch. II; VATTEL, *Le Droit des gens*, édit. Guillaumin, t. I, p. 214 en note; SERRIGNY, *Traité du Dr. publ. des Français*, t. I, p. 56; BERRIAT-SAINT-PRIX, *Théorie du Droit const. franç.*, p. 343; HOUZEL, *Constitution sociale*, p. 131 et p. 312. « Aucune autorité sur la terre n'est illimitée, dit cependant, avec raison, Benjamin Constant; ni celle du peuple, ni celle des hommes qui se disent ses représentants, ni celle des rois à quelque titre qu'ils règnent, ni celle de la loi, qui n'étant que l'expression de la volonté du peuple ou du prince, suivant la forme du gouvernement, doit être circonscrite dans les mêmes bornes que l'autorité dont elle émane. Ces bornes lui sont tracées par la justice et par les droits des individus. La volonté de tout un peuple ne peut rendre juste ce qui est injuste. Les représentants d'une nation n'ont pas le droit de faire ce que la nation n'a pas le droit de faire elle même. Dieu, s'il intervient dans les choses humaines, ne sanctionne que la justice. L'assentiment du peuple ne saurait légitimer ce qui est illégitime, puisqu'un peuple ne peut déléguer à personne une autorité qu'il n'a pas. » (*De la Souveraineté du peuple et de ses limites; Cours de politique constitutionnelle*, t. I, p. 273.) — Sur les limites de la souveraineté voir KANT, *Éléments métaphysiques de la doctrine du Droit*, Introd., p. CLXXIV, traduct. de J. Barni; JURIEU, *Lettres* XVIII, p. 140 et XXI, p. 167; BOSSUET, 5[e] *avertissement sur les Lettres de Jurieu*, t. XXI, p. 465 et suiv.; *Politique tirée de l'Écriture*, liv. VIII, art. 1, prop. 4; DE BONALD, *Législation primitive*, Disc. prélim.; SERRIGNY, *Traité du Droit public des Français*, t. I, p. 73. P. P. F.

(*) *Cacheranus, Décis.* Pedem., CXXXIX, num. 6. GROTIUS.

2. Nous excluons par cette raison les peuples qui ont consenti à passer sous la domination d'un autre peuple, telles qu'étaient les provinces des Romains; car ils ne constituent point par eux-mêmes un État, dans le sens que nous attachons maintenant à ce terme, mais ils sont les membres moins dignes d'un grand État, de la même manière que les esclaves sont les membres d'une famille. En revanche il peut arriver que le chef soit le même pour plusieurs peuples, qui, cependant, forment chacun en particulier une société parfaite[1]. Il n'en est pas, en effet, d'un corps moral comme d'un corps naturel : une seule tête ne peut servir à plusieurs corps humains, mais à l'égard des États, une seule personne considérée diversement peut être le chef de plusieurs corps distincts. Une preuve certaine de cette proposition peut se tirer de ce que, à l'extinction de la maison régnante, le pouvoir souverain fait retour à chaque peuple séparément (VICTOR, *De jure belli*, n° 7). Il peut arriver encore que plusieurs États soient liés entre eux par une alliance très-étroite, qu'ils forment une sorte de système, comme Strabon s'exprime en plus d'un endroit, et que cependant chacun séparément ne cesse pas de conserver sa situation d'État parfait[2]. Cette observation a été faite par

[1] GROTIUS fait ici allusion à ce qu'on appelle une *réunion personnelle*, c'est-à-dire à la réunion de plusieurs États sous un souverain commun, quand elle n'a lieu que dans la personne du prince régnant. Dans ce cas les différents États conservent, en effet, leur souveraineté respective, sont gouvernés par leurs propres lois, et ont une administration distincte. Voir : *Le Droit des gens*, de Vattel, édit. Guillaumin, liv. I, chap. I, § 9, et note 1 ; MARTENS, *Précis du Droit des gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, 2e édit., t. I, § 29, p. 114, et la note de M. Ch. Vergé, p. 115 et suiv. P. P. F.

[2] Il s'agit ici des *Fédérations d'États*, système d'États confédérés (*Staatenbund* en allemand), où chacun des États fédérés conserve son indépendance et sa souveraineté. La Confédération germanique est une *fédération d'États*. Chacune des puissances qui en fait partie conserve, en effet, son autonomie, *son individualité*, et possède à l'étranger des agents

d'autres auteurs, et par Aristote dans maints passages (lib. II, *Polit.*, c. XX; l. III, c. IX)[1].

3. Ainsi donc, le sujet commun de la souveraineté sera l'État, pris dans le sens que nous venons de dire. Le sujet propre sera une personne unique ou collective[2], suivant les lois et les mœurs de chaque nation : « *la première puissance de l'État*, » d'après Galien, au livre VI des préceptes d'Hippocrate et de Platon.

VIII. — 1. Il faut ici rejeter tout d'abord l'opinion de ceux qui veulent que la souveraineté réside partout, et sans exception, dans le peuple, de telle sorte qu'il soit permis à ce dernier de réprimer et de punir les rois toutes les fois qu'ils font un mauvais usage de leur pouvoir. Il n'y a pas une personne sage qui ne voie combien cette opinion a causé de maux, et combien elle pourrait en causer encore, si elle pénétrait profondément dans les esprits. Pour nous, nous la réfutons par les arguments suivants. Il est permis à tout homme de se réduire en esclavage privé au profit de qui bon lui semble, ainsi que cela ressort de la loi hébraïque (*Exod.* XXI, 6) et de la loi romaine (*Instit.*, *De jure person.*, § *Servi autem.*

qui la représentent spécialement. Voir : VATTEL, lib. cit., édit. cit., t. I, liv. I, chap. I, § 10, note 1, p. 132; KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*, § 28 et la note; WHEATON, *Éléments de Droit international*, t. I, p. 55 et suiv.; ESCHBACH, *Introduction générale à l'étude du Droit*, p. 67; ZINZERLING, *Le système fédératif des anciens, mis en parallèle avec celui des modernes.* P. P. F.

[1] Le renvoi de GROTIUS à la politique d'Aristote n'est pas exact. Le livre II ne contient d'abord pas vingt chapitres ou paragraphes, mais n'en contient que neuf; et dans ce livre II, ainsi que dans le livre III, chap. IX, il n'est nullement question de ces fédérations. Barbeyrac indique le livre II, chap. II, mais il se trompe également. P. P. F.

[2] Il ne faut pas méconnaître que si GROTIUS, quand il emploie le mot *souverain*, suppose le plus souvent que le souverain est un roi, il dit aussi que le souverain peut être peuple, aristocratie ou roi, et que cela ne change rien à ses droits, qui sont les mêmes sous toutes les formes de *gouvernement.* P. P F.

Gell., lib. II, c. VII)[1]. Pourquoi donc ne serait-il pas permis à un peuple ne relevant que de lui-même, de se soumettre à un seul individu ou à plusieurs, de manière à leur transférer complétement le droit de le gouverner, sans en réserver aucune partie? N'allez pas dire que cela ne se présume pas, car nous ne demandons pas ici ce qu'il faut présumer dans le doute, mais ce qui peut se faire légitimement (*). C'est en vain qu'on allègue aussi les inconvénients qui sont, ou qui peuvent être, la conséquence de cette opinion; car quelle que soit la forme de gouvernement que vous imaginiez, elle ne manquera jamais d'inconvénients ou de dangers. « Ou il faut prendre la chose avec ses défauts (**), ou il faut la mettre avec eux de côté, » dit la Comédie[2].

2. De même qu'il y a plusieurs genres de vie, les uns meilleurs que les autres, et que chacun est libre de choisir entre tous celui qui lui convient, de même un peuple peut faire le choix de la forme de gouvernement qu'il

[1] Le passage d'Aulu-Gelle se trouve au livre II des Nuits Attiques, chap. XVIII : « Diogène le Cynique, lui aussi, fut esclave; à la vérité, il était né libre et avait été vendu » (Traduct. de MM. de Chaumont, Flambart et Buisson, édit. Garnier frères, 1863, t. I, p. 113). Cette citation est mal appliquée, Diogène ne s'étant pas donné en esclavage, mais ayant été pris par des pirates qui l'avaient vendu. P. P. F.

(*) *Gail. de Arrestis*, cap. VI, n. 22 et seq. GROTIUS.

(**) Il est injuste, dit Cicéron (*De legibus*, III), lorsqu'on accuse, d'énumérer les défauts en laissant de côté les qualités, et de ne choisir que ce qui est vicieux... » Plus loin il ajoute : « Mais le bien que nous y rencontrons, l'aurions-nous sans le mal qui s'y trouve? » GROTIUS.

[2] La souveraineté du peuple, que GROTIUS signale comme une source de calamités, est devenue un axiome du droit politique au XIX[e] siècle. Proclamée à la fin du siècle dernier par les Condorcet, les Pétion, les Lafayette, les Sieyès, les Carnot, les Mirabeau, elle est inscrite dans les constitutions de la France moderne, et reconnue par la plupart des États européens. Voir la note que nous avons citée sur le § 1 du chap. I[er], liv. I[er] du *Droit des gens* de Vattel, édit. Guillaumin, t. I, p. 109 et suiv. P. P. F.

veut; et ce n'est pas d'après l'excellence de telle ou telle forme — question sur laquelle les opinions sont partagées,—mais d'après la volonté, qu'il faut mesurer l'étendue du droit (*).

3. Or, il peut y avoir plusieurs raisons pour lesquelles un peuple abdique entièrement sa souveraineté, et l'abandonne à un autre : lorsque, par exemple, se voyant menacé de périr, il ne peut trouver personne qui le défende à une autre condition; ou lorsque étant pressé par la disette il ne lui reste que cette ressource pour avoir de quoi subsister[1]. Si autrefois les Campaniens, réduits à l'extrémité, ont fait soumission au peuple romain dans la forme suivante : « Nous mettons sous votre domination, Pères Conscrits, le peuple de Campanie, la ville de Capoue, ses champs, ses temples, tous ses droits divins

(*) La cité d'Augsbourg demanda à l'empereur Charles-Quint que les décisions du sénat de leur ville n'eussent de force que quand elles auraient été approuvées par les maîtres des curies. La ville de Nuremberg demanda dans le même temps tout le contraire (a).

[1] La souveraineté du peuple n'est pas illimitée. Le peuple n'en peut pas user pour la détruire. L'histoire du Danemark offre cependant l'exemple d'un pareil abandon de la souveraineté. La loi royale, qui suivit la révolution de 1660, contenait les articles suivants : « Le roi héréditaire de Danemark et de Norwége, sera désormais réputé indépendant sur la terre; il sera au-dessus de toutes les lois humaines, ne reconnaissant de puissance au-dessus de la sienne que celle de Dieu (art. 2). Il jouira d'un pouvoir absolu, illimité, et l'on donnera à ces mots une valeur plus étendue encore qu'ils n'en ont dans les pays où les rois chrétiens héréditaires sont censés jouir d'un pouvoir absolu (art. 26). » La constitution du 25 mai 1849, préparée par les réformes libérales de Frédéric VI (1834), a fait justice des principes humiliants de la loi de 1660. « Quand il serait vrai, dit à ce sujet M. Ortolan, que tout un peuple... fût assez égaré pour proclamer une loi pareille! il n'en aurait pas le droit! Le peuple est souverain ; mais il ne peut détruire cette souveraineté, parce qu'il ne peut se suicider. Il est libre par l'organisation, par la nature même de l'homme,

(a) Barbeyrac fait remarquer que GROTIUS se trompe ici, en attribuant à *Charles-Quint* ce que les historiens disent de l'empereur Sigismond. P. P. F.

et humains (*); » si, ce que raconte Appien, certains peuples voulant se soumettre à la domination des Romains, n'ont pas même été reçus à faire cette soumission (**), quel obstacle s'oppose à ce qu'un peuple puisse aussi se donner de la même manière à un seul individu puissant? Nous lisons dans Virgile : « Quand lié par les conditions d'une paix inique, il se sera livré au pouvoir... [1]. » Il peut arriver aussi qu'un père de famille possédant une grande étendue de terres, ne veuille à aucune autre condition recevoir d'habitants sur ses domaines, ou que le propriétaire d'un grand nombre d'esclaves, les affranchisse à la condition de subir son autorité, et de lui payer le cens. Ces situations ne sont pas sans

à la charge par chaque génération de conserver cette liberté à la génération qui la suivra, et de l'améliorer sans cesse en suivant la voie du progrès. » (*Cours d'histoire du Droit constitutionnel*, de 1833, p. 73.) « Quand chacun, dit J.-J. Rousseau, pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes libres, leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux... » (*Contrat social*, liv. I, chap. IV.). Voir VATTEL, le *Droit des gens*, édit. Guillaumin, t. Ier, p. 239, note 1. P. P. F.

(*) Comme les Falisques (*Tite-Live*, liv. V), les Samnites (liv. IX). C'est ainsi que les Épidamniens, abandonnés par les habitants de Corcyre, se donnèrent aux Corinthiens pour qu'ils les protégeassent contre les Taulantiens et les exilés qui s'étaient joints à eux. (*Thucydide*, liv. I.) GROTIUS.

(**) Et des Vénitiens (*Bemb.*, lib. VI). GROTIUS.

[1] Il s'agit des deux vers suivants de Virgile :

« *Nec, quum se sub leges pacis iniquæ*
Tradiderit, regno aut optatâ luce fruatur. »
(*Enéide*, liv. IV, v. 618, 619).

C'est Didon qui parle. Elle souhaite, au milieu de ses imprécations, qu'Énée, après avoir fait une paix désavantageuse, ne jouisse ni du royaume, ni de la lumière, ou de la vie. Mais GROTIUS, qui cite de mémoire, a changé ainsi la ponctuation et le sens :

» *Nec, quum se sub leges pacis iniquæ*
Tradiderit regno, aut optatâ luce fruatur... »

P. P. F.

exemples. On lit dans Tacite sur les esclaves des Germains : « Chacun gouverne sa demeure, ses pénates. Le maître lui impose une certaine quantité de blé, de bétail, de vêtements, comme on le ferait à un fermier, et l'esclave obéit dans cette limite [1]. »

4. Ajoutez à cela que comme, selon ce qu'a dit Aristote, il y a des hommes naturellement esclaves, c'est-à-dire nés pour la servitude, de même il y a des peuples dont le naturel est de savoir mieux obéir que gouverner. Tel est le témoignage que les habitants de la Cappadoce paraissent avoir rendu d'eux-mêmes. Ils préférèrent vivre sous un roi, à jouir de la liberté que leur offraient les Romains, et déclarèrent qu'ils ne pouvaient se passer d'un roi (STRABO, XII. — JUSTIN., lib. XXXVIII). C'est ainsi que Philostrate, dans la vie d'Apollonius, dit qu'il serait insensé de vouloir procurer la liberté aux Thraces, aux Mysiens et aux Gètes, puisqu'ils ne la goûteraient pas (lib. VII).

5. On a pu aussi être touché par l'exemple de nations, qui, pendant de nombreux siècles, ont vécu assez heureuses sous un gouvernement tout à fait monarchique (*).

[1] « Les autres esclaves, dit Tacite, ne sont pas classés comme chez nous, et attachés aux différents emplois du service domestique. Chacun a son habitation, ses pénates, qu'il régit à son gré. Le maître leur impose, comme à des fermiers, une certaine redevance en blé, en bétail, en vêtements ; là se borne la servitude. » (*Mœurs des Germains*, traduction de J.-L. Burnouf, édit. Hachette, 1863, p. 635.) P. P. F.

(*) Sénèque s'exprime ainsi en parlant de Brutus (*De benef.*, lib. II, c. XX) : « En ceci toutefois cet homme, grand dans le reste de sa vie, s'abusa fort, ce me semble, et n'agit point selon les principes du stoïcisme, soit que le nom de roi l'ait effarouché, tandis que le meilleur gouvernement est celui d'un roi juste ; soit qu'il espérât rétablir la liberté dans une ville où l'on trouvait tant de profit et à commander et à servir ; soit qu'il s'imaginât pouvoir rappeler à sa forme première cette république dont les anciennes mœurs n'étaient plus, et faire refleurir l'égalité entre *citoyens* et la stabilité des lois, là où il avait vu tant de milliers d'hommes *combattre*, non pour repousser l'esclavage, mais pour le choix d'un

Les villes qui étaient sous la puissance d'Eumènes, dit Tite-Live, n'eussent pas voulu changer leur condition pour celle de tout autre État libre (*) (lib. XLII). La situation des affaires publiques est quelquefois aussi telle, que l'État semble ne pouvoir être sauvé que sous la libre domination d'un seul (**). C'est ce que plusieurs personnes judicieuses ont jugé de la république romaine, telle qu'elle se comportait à l'époque de César Auguste. C'est donc pour ces raisons, et pour de semblables, que non-seulement il peut arriver, mais même qu'il arrive ordinairement, que les hommes se soumettent à l'empire et à la puissance d'autrui, comme Cicéron le remarque dans le livre second de son traité des devoirs.

6. De même que l'on peut, ainsi que nous l'avons dit auparavant, acquérir dans une guerre légitime [1] la pro-

maître... » (*a*) Voyez aussi Bizarr., *Hist. Genuens.*, lib. XIV, p. 329. Grotius.

(*) C'est ainsi que plusieurs citoyens des républiques de la Grèce, quittèrent autrefois leur pays pour aller demeurer à Salamine, ville Chypre, où régnait Evagoras, comme le raconte Isocrate. Grotius.

(**) Philostrate fait dire à Dion (lib. V, cap. xi), qu'il craignait que les Romains, pliés sous le joug d'une longue domination, ne pussent souffrir aucun changement dans la forme de leur gouvernement (*b*). Grotius.

[1] Barbeyrac qui paraphrase plutôt qu'il ne traduit ce passage, fait à ce sujet l'observation suivante : « Il y a dans l'original : *Jàm vero bello justo, ut antè diximus, sicut acquiri potest dominium privatum, itè et dominium civile...* — Ainsi, il semble d'abord que cette petite parenthèse, *ut antè diximus*, tombe sur toute la période et sur la proposition qu'elle renferme. Mais comme notre auteur n'a encore rien dit jusqu'ici sur cette matière, j'ai cru qu'il fallait rapporter le renvoi au seul mot de *justo* dont il a expliqué le sens ci-dessus. » — Voici donc la version très-libre de Barbeyrac : « Il peut arriver, et il arrive ordinairement que les hommes se soumettent d'eux-mêmes à l'empire de quelqu'un, comme Cicéron l'a remarqué il y a longtemps ; mais ils y sont aussi quelquefois réduits, bon gré mal gré qu'ils en aient, ce qui a lieu

(*a*) Traduction de J. Baillard, édit. Hachette, 1860, t. I, p. P. P. F.
(*b*) *Vie d'Appoll. de Tyan*, liv. V, ch. xxxiv, édit. Lips. (Barb.).

priété des biens appartenant à des particuliers, on peut de même acquérir la propriété civile, ou le pouvoir de gouverner un État indépendamment de toute autre puissance [1]. Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que, ce qui vient d'être dit, ne l'ait été que pour maintenir le pouvoir monarchique, dans les lieux où il est en usage, car le même droit et les mêmes raisons servent pour les principaux d'entre les citoyens, qui gouvernent l'État à l'exclusion du peuple. Que dirai-je de ce qu'il ne s'est jamais trouvé de république tellement populaire, où l'on n'ait pas exclu des conseils publics quelques personnes, soit très-pauvres, soit étrangères, en même temps que les femmes et les jeunes gens [2]?

dans une guerre légitime, à prendre le mot de légitime au sens que nous avons dit ci-dessus; car comme on peut acquérir par les armes la propriété des biens de l'ennemi, on peut aussi acquérir par la même voie le domaine civil... » P. P. F.

[1] Donner pour source à la souveraineté la conquête, c'est exalter la force matérielle. Or, céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourrait-ce être un devoir, et qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? Mais GROTIUS vivait à une époque où la force brutale étouffait la notion du droit. P. P. F.

[2] Gronovius explique ainsi cette pensée : Il y a des personnes qui sont ordinairement exclues des délibérations publiques; donc il n'est pas permis au peuple entier, ou à la grande et à la plus saine partie du peuple, de résister, dans une extrême nécessité, à un prince manifestement tyrannique. Mais telle n'a pas été la pensée de Grotius, et l'interprétation donnée par Barbeyrac paraît évidemment préférable. « La réflexion de Grotius, dit-il, tend à faire voir qu'il n'est pas contraire au but de la société civile en général, que le peuple soit soumis à un pouvoir indépendant; puisque dans les républiques les plus populaires, il y a toujours un assez grand nombre de personnes de l'un et de l'autre sexe, qui n'ont aucune part au gouvernement de l'État, et qui dépendent de l'assemblée du peuple, entre les mains de laquelle est le pouvoir souverain, autant que les sujets d'une monarchie dépendent de leur prince, ou les sujets d'un gouvernement aristocratique du conseil des principaux de l'État. » P. P. F.

7. Il y a, de plus, certains peuples qui retiennent sous leur pouvoir d'autres peuples (*), lesquels leur sont soumis non moins que s'ils obéissaient à des rois. C'est de là qu'on a pu faire l'interrogation suivante : « Le peuple Collatin est-il maître de lui-même? » C'est de là qu'on dit que les habitants de la Campanie, après s'être donnés aux Romains, sont passés sous une autre puissance (Tit.-Liv., lib. I) ; que l'Acarnanie et l'Amphilochie avaient appartenu aux Étoliens (Tit.-Liv., lib. VII, XXVI, XXXII) ; que la Pérée et Caunus avaient été sous la domination des Rhodiens (Tit.-Liv., XXXII ; Strab., XIV) ; que Pydna avait été donnée par Philippe aux Olynthiens (Diod., lib.

(*) C'est ainsi que l'île de Salamine était sous la dépendancs des Athéniens, depuis Philée et Eurysacc, fils d'Ajax, comme nous l'apprend Plutarque dans la vie de Solon. Cette île de Salamine fut enlevée aux Athéniens par Auguste, comme par la suite Céphalénie le fut par Adrien, d'après le témoignage de Xiphilin. Le pays d'Atarnée appartenait autre fois à Chio, suivant Hérodote (lib. I, cap. CLX), et les habitants de Samos possédèrent beaucoup de villes sur le continent, ainsi que le dit Strabon (lib. XIV). La ville d'Anactorium appartenait moitié aux Corinthiens, et moitié aux habitants de Corcyre, comme l'écrit Thucydide (lib. I, cap. LV). On lit dans Tite-Live, que le traité de paix avec les Italiens portait « que la ville d'Oeniade, ville et champs, appartiendraient aux Acarnaniens. » Pline fait mention de six villes attribuées à Halicarnasse par Alexandre le Grand (*Hist. nat.*, lib. V, cap. XXIX). Le même auteur (lib. XXXIII, cap. IV), dit que l'île de Lindus était la propriété des habitants de Rhodes; et vous trouvez la même assertion au sujet de la ville de Caune (lib. XXXV, cap. X). Cicéron atteste la même chose dans sa lettre à son frère. Eutrope (lib. IV), dit que plusieurs villes furent données en don aux mêmes Rhodiens, pour avoir aidé les Romains dans leur guerre contre Antiochus. C'étaient des villes de la Carie et de la Lycie, que le Sénat leur retira depuis. Ces détails se trouvent dans les extraits de Polybe (*a*).

Grotius.

(*a*) Barbeyrac pense avec raison, que Grotius pouvait se dispenser d'apporter un si grand nombre d'exemples à l'appui d'une chose assez connue. Il relève à cette occasion quelques erreurs de son auteur. C'est ainsi qu'Auguste n'aurait pas enlevé aux Athéniens l'île de Salamine, mais l'île d'Égine, et qu'Adrien aurait donné, et non enlevé, aux habitants d'Athènes l'île de Céphalénie. Lindus n'était pas une île, mais une ville de l'île de Rhodes. P. P. F.

XVI). Lorsque les villes qui avaient été sous la puissance des Spartiates furent délivrées de cette domination, elles reçurent le nom d'Éleuterolacones (PAUS., *Lac.*). Xénophon parle de Cotyore, qui avait appartenu aux citoyens de Sinope (*Exped. Cyri*, lib. V). On lit dans Strabon que Nice, en Italie, fut adjugée aux habitants de Marseille (STRAB., lib. IV), et l'île de Pithécuse aux Napolitains (lib. V). C'est ainsi que nous lisons dans Frontin que la ville de Calatis avait été attribuée à la colonie de Capoue, et celle de Caudium à la colonie de Bénévent, avec leurs territoires. Othon fit présent des villes des Maures à la province Bétique[1] ; ce détail se trouve dans Tacite (*Hist.* 1). Tout ce qui vient d'être dit doit être nécessairement anéanti, si nous admettons que le droit de gouverner est toujours soumis au jugement et à la volonté de ceux qui sont gouvernés.

8. Qu'il y ait des rois qui ne dépendent point de la volonté du peuple pris même en général, l'histoire tant sacrée que profane en rend témoignage. Dieu s'adresse ainsi au peuple israélite : « Si tu dis : j'établirai sur moi un roi » (Deutér. XVII, 14). Il parle en ces termes à Samuel : « Fais-leur connaître le droit qu'aura le roi qui doit régner sur eux » (I Sam. VIII, 4). Aussi ce roi est-il dit : *oint sur le peuple, sur l'héritage du Seigneur, sur Israël* (I Sam. IX, 16; X, 1; XV, 1; II Sam. V, 2). Salomon est appelé *roi sur tout Israël* (I *Reg.* IV, 1). David rend des actions de grâces à Dieu, de ce qu'il lui a soumis son peuple (Psal. CXLIV, 2). « Les rois des nations dominent sur elles, » dit le Christ (Luc XXII, 25). On connaît ce vers d'Horace : « L'empire des rois redoutables s'étend sur les troupeaux d'hommes qui leur appar-

[1] Cet exemple n'est point à propos, puisqu'il s'agit d'une province de l'Empire romain, qui, comme telle, ne pouvait avoir aucune autorité *souveraine* sur ces villes. (BARBEYRAC.)

tiennent en propre; celui de Jupiter s'étend sur les rois eux-mêmes. »

9. Sénèque décrit ainsi trois formes de gouvernement : « Tantôt c'est le peuple que nous devons craindre; tantôt, si telle est la règle de l'État que la plus grande partie des affaires se traite par un sénat, ce sont les personnages élevés en crédit; quelquefois ce sont des personnes seules auxquelles a été conférée la puissance du peuple, sur le peuple » (*Epist.* XIV)[1]. C'est de celles-là dont parle Plutarque (*Flamin.*), quand il dit « qu'elles commandent non-seulement en vertu des lois, mais encore aux lois elles-mêmes[2]. » Dans Hérodote, Otanes définit ainsi le pouvoir d'un seul : « Faire ce que l'on veut, sans être obligé d'en rendre compte à personne. » Dion de Pruse décrit de la même manière la royauté : « Commander sans rendre compte à autrui. » Pausanias parlant des Messéniciens, oppose « la royauté à un pouvoir obligé de répondre de ses actes. »

10. Aristote dit qu'il y a certains rois, qui sont investis des mêmes pouvoirs que ceux qui appartiennent ailleurs à la nation elle-même, sur elle et sur ses biens (*Polit.*,

[1] Voici le passage de Sénèque. Il se trouve dans la lettre XIV à Lucilius, où le philosophe examine jusqu'à quel point il faut soigner le corps. « Veillons donc à n'offenser personne. C'est tantôt le peuple que nous devrons craindre; tantôt, si la forme du gouvernement veut que la majeure partie des affaires se traite au Sénat, ce seront les hommes influents; ce sera parfois un seul personnage investi des pouvoirs du peuple, et qui a pouvoir sur le peuple. Avoir tous ces hommes pour amis est une trop grande affaire; c'est assez de ne pas les avoir pour ennemis... » (*Traduction de J. Baillard*, édition Hachette, 1860, t. II, p. 30). P. P. F.

[2] Ce passage de Plutarque n'est pas trop bien appliqué. Il s'agit de Philopœmen, général des Achéens, et nullement souverain. L'historien dit qu'il savait non-seulement commander selon les lois, mais encore commander aux lois mêmes, quand le bien de l'État le demandait. Il n'attendit pas, ajoute-t-il, qu'on lui déférât le commandement; il le prit lui-même quand l'occasion s'en présenta... (*Compar. vit. Philopœm. et Flamin*).

(BARBEYRAC.)

lib. III, c. XIV). C'est ainsi qu'après que les chefs de la république romaine eurent entrepris d'usurper une autorité vraiment royale, le peuple transporta, dit-on, sur eux, la plénitude de son autorité et de sa puissance, pour l'exercer sur lui-même [1], comme l'explique Théophile (*Inst. De jure nat.*, § *sed et quod*). De là cette parole de Marc Antonin, le philosophe : « Personne que Dieu seul ne peut être le juge du prince » (XIPHIL., *vita M. Ant.*, lib. IV); et ce mot de Dion (liv. LIII), parlant d'un tel prince : « Il est libre, il est le maître de lui-même et des lois, en sorte qu'il fait ce qu'il veut, et qu'il ne fait pas ce qu'il ne veut point. » Telle était anciennement dans la Grèce la royauté des Inachides à Argos (*), car dans la tragédie argienne les Suppliantes,

[1] Les textes du droit romain portent, en effet, que la puissance législative appartenait incontestablement à l'empereur. Voir, GAÏUS, *Comment.* I, § 5. Mais le peuple romain a-t-il abdiqué une fois pour toutes entre les mains de l'empereur; a-t-il, sous Auguste, conféré d'une manière absolue à lui, et à tous ses successeurs, la puissance qui jusqu'alors avait résidé dans les comices? Une abdication de ce genre est contredite par tout ce que l'histoire nous apprend de la conduite d'Auguste. Il est vrai que dans l'une des préfaces du Digeste (*Constit. Deo auctore*, § 7), et que dans ses Institutes (lib. I, cap. II, § 6), Justinien s'est exprimé de manière à faire croire, qu'en vertu d'une *lex Regia* le peuple romain s'était dépouillé en bloc de tous ses droits au profit de l'empereur. Mais il est permis, en pareille matière, de ne pas donner grande confiance aux assertions de Justinien. Auguste s'était fait conférer l'une après l'autre, de manière à réunir en sa personne les diverses prérogatives qui en dépendaient, toutes les anciennes magistratures du peuple romain. Le droit reconnu à l'Empereur, dans l'origine, n'a donc été autre que celui qu appartenait sous la république au dictateur, aux consuls, aux préteurs, aux censeurs. Voir DEMANGEAT, *Cours élémentaire de Droit romain*, 1864, t. I, p. 99 et suiv. M. Giraud a consacré tout un paragraphe à cette Loi *Regia*, dans sa savante Histoire du droit romain (*Introduction historique*, 1835, p. 221 et suiv.). P. P. F.

(*) Ce sont les *Hanakim*, dont il est parlé dans le Deutéronome (ch. II, vers. 10). De là est venue aussi la déesse Ὄγκα, à qui Cadmus dédia un temple à Thèbes. Les Grecs l'appelèrent *Pallas*. Eschyle dit que les Ina-

Eschyle fait ainsi parler le peuple au roi : « Tu es l'État lui-même, tu es la ville entière, tu n'as pas de juges au-dessus de toi, du haut du trône où, placé comme sur un autel, tu gouvernes toutes choses au gré de ta seule volonté [1]. »

11. Le roi Thésée, dans Euripide, parle lui-même tout autrement de la république des Athéniens. « Cette cité indépendante, dit-il, refuse d'obéir à un seul maître. Roi lui-même, le peuple confie annuellement à tel ou tel les charges et les honneurs. » Thésée, en effet, comme l'explique Plutarque, n'était qu'un chef de guerre et qu'un gardien des lois ; du reste il était l'égal des autres citoyens (*Vie de Cléomène, vie d'Agésilas*) (*). C'est ainsi

chides étaient Pélasges, c'est-à-dire *des gens bannis de leur pays*, d'un mot syrien. Les premiers habitants de Lacédémone étaient aussi Pélasges, aussi les Lacédémoniens se disaient-ils descendants d'Abraham, comme il paraît par l'histoire des Machabées. Or, comme les rois d'Argos étaient absolus, à l'imitation de ceux de l'Orient, d'où ils étaient venus, ceux de Thèbes l'étaient aussi, parce qu'ils étaient descendus des Phéniciens. Cela paraît par les discours que Sophocle fait tenir à Créon, et Euripide au héraut de Thèbes, dans ses *Suppliantes*. GROTIUS.

[1] Il est inutile d'insister pour faire remarquer combien les idées de GROTIUS ont vieilli. Aujourd'hui les monarques gouvernent, non suivant leur bon plaisir, mais selon l'intérêt de leurs peuples. Qu'ils se croient encore rois de droit divin, ou qu'ils tirent leur légitimité de la volonté nationale, il n'en sentent pas moins que la royauté est le plus grand des devoirs, au lieu d'être simplement le plus élevé des honneurs. Sauf en Russie et en Turquie, les peuples sont consultés ; leurs représentants votent, chaque année, les impôts que doit percevoir le gouvernement, et en contrôlent l'emploi. Dans les siècles précédents, les rois ne songeaient au sort de leurs peuples que dans les intervalles de leurs guerres ou de leurs plaisirs ; aujourd'hui ce doit être leur préoccupation constante, car les peuples font remonter directement à celui qui les gouverne leur prospérité ou leur misère, leurs revers ou leurs triomphes. De nos jours on ne tolérerait pas plus un roi fainéant qu'un roi despote. Voir, G. DUCOUDRAY, *Histoire contemporaine*, 3e partie, 1848 à 1863, chap. XXVI, p. 346. P. P. F.

(*) Voici comment parle Démophon, fils de Thésée, dans les Héraclides d'Euripide : « Je n'ai pas un pouvoir souverain comme les rois

lib. III, c. XIV). C'est ainsi qu'après que les chefs de la république romaine eurent entrepris d'usurper une autorité vraiment royale, le peuple transporta, dit-on, sur eux, la plénitude de son autorité et de sa puissance, pour l'exercer sur lui-même [1], comme l'explique Théophile (*Inst. De jure nat.*, § *sed et quod*). De là cette parole de Marc Antonin, le philosophe : « Personne que Dieu seul ne peut être le juge du prince » (XIPHIL., *vita M. Ant.*, lib. IV); et ce mot de Dion (liv. LIII), parlant d'un tel prince : « Il est libre, il est le maître de lui-même et des lois, en sorte qu'il fait ce qu'il veut, et qu'il ne fait pas ce qu'il ne veut point. » Telle était anciennement dans la Grèce la royauté des Inachides à Argos (*), car dans la tragédie argienne les Suppliantes,

[1] Les textes du droit romain portent, en effet, que la puissance législative appartenait incontestablement à l'empereur. Voir, GAÏUS, *Comment.* I, § 5. Mais le peuple romain a-t-il abdiqué une fois pour toutes entre les mains de l'empereur ; a-t-il, sous Auguste, conféré d'une manière absolue à lui, et à tous ses successeurs, la puissance qui jusqu'alors avait résidé dans les comices? Une abdication de ce genre est contredite par tout ce que l'histoire nous apprend de la conduite d'Auguste. Il est vrai que dans l'une des préfaces du Digeste (*Constit. Deo auctore*, § 7), et que dans ses Institutes (lib. I, cap. II, § 6), Justinien s'est exprimé de manière à faire croire, qu'en vertu d'une *lex Regia* le peuple romain s'était dépouillé en bloc de tous ses droits au profit de l'empereur. Mais il est permis, en pareille matière, de ne pas donner grande confiance aux assertions de Justinien. Auguste s'était fait conférer l'une après l'autre, de manière à réunir en sa personne les diverses prérogatives qui en dépendaient, toutes les anciennes magistratures du peuple romain. Le droit reconnu à l'Empereur, dans l'origine, n'a donc été autre que celui qu appartenait sous la république au dictateur, aux consuls, aux préteurs, aux censeurs. Voir DEMANGEAT, *Cours élémentaire de Droit romain*, 1864, t. I, p. 99 et suiv. M. Giraud a consacré tout un paragraphe à cette Loi *Regia*, dans sa savante Histoire du droit romain (*Introduction historique*, 1835, p. 221 et suiv.). P. P. F.

(*) Ce sont les *Hanakim*, dont il est parlé dans le Deutéronome (ch. II, vers. 10). De là est venue aussi la déesse Ὄγχα, à qui Cadmus dédia un *temple à Thèbes*. Les Grecs l'appelèrent *Pallas*. Eschyle dit que les Ina-

Eschyle fait ainsi parler le peuple au roi : « Tu es l'État lui-même, tu es la ville entière, tu n'as pas de juges au-dessus de toi, du haut du trône où, placé comme sur un autel, tu gouvernes toutes choses au gré de ta seule volonté [1]. »

11. Le roi Thésée, dans Euripide, parle lui-même tout autrement de la république des Athéniens. « Cette cité indépendante, dit-il, refuse d'obéir à un seul maître. Roi lui-même, le peuple confie annuellement à tel ou tel les charges et les honneurs. » Thésée, en effet, comme l'explique Plutarque, n'était qu'un chef de guerre et qu'un gardien des lois ; du reste il était l'égal des autres citoyens (*Vie de Cléomène, vie d'Agésilas*) (*). C'est ainsi

chides étaient Pélasges, c'est-à-dire *des gens bannis de leur pays*, d'un mot syrien. Les premiers habitants de Lacédémone étaient aussi Pélasges, aussi les Lacédémoniens se disaient-ils descendants d'Abraham, comme il paraît par l'histoire des Machabées. Or, comme les rois d'Argos étaient absolus, à l'imitation de ceux de l'Orient, d'où ils étaient venus, ceux de Thèbes l'étaient aussi, parce qu'ils étaient descendus des Phéniciens. Cela paraît par les discours que Sophocle fait tenir à Créon, et Euripide au héraut de Thèbes, dans ses *Suppliantes*. GROTIUS.

[1] Il est inutile d'insister pour faire remarquer combien les idées de GROTIUS ont vieilli. Aujourd'hui les monarques gouvernent, non suivant leur bon plaisir, mais selon l'intérêt de leurs peuples. Qu'ils se croient encore rois de droit divin, ou qu'ils tirent leur légitimité de la volonté nationale, il n'en sentent pas moins que la royauté est le plus grand des devoirs, au lieu d'être simplement le plus élevé des honneurs. Sauf en Russie et en Turquie, les peuples sont consultés ; leurs représentants votent, chaque année, les impôts que doit percevoir le gouvernement, et en contrôlent l'emploi. Dans les siècles précédents, les rois ne songeaient au sort de leurs peuples que dans les intervalles de leurs guerres ou de leurs plaisirs ; aujourd'hui ce doit être leur préoccupation constante, car les peuples font remonter directement à celui qui les gouverne leur prospérité ou leur misère, leurs revers ou leurs triomphes. De nos jours on ne tolérerait pas plus un roi fainéant qu'un roi despote. Voir, G. DUCOUDRAY, *Histoire contemporaine*, 3e partie, 1848 à 1863, chap. XXVI, p. 346. P. P. F.

(*) Voici comment parle Démophon, fils de Thésée, dans les Héraclides d'Euripide : « *Je n'ai pas un pouvoir* souverain comme les rois

qu'après Lycurgue, et surtout après l'établissement des Ephores, les rois des Lacédémoniens, au dire de Polybe, de Plutarque, de Cornélius Népos (*), ont été rois de nom, et pas de fait. Cet exemple fut suivi par d'autres peuples dans la Grèce. Pausanias dit dans les Corinthiaques, que « depuis les temps les plus reculés, les Argiens, amis de l'égalité et de la liberté, réduisirent à presque rien la royauté, au point de ne laisser aux fils de Cisus et à sa postérité que le simple titre de roi. » Plutarque remarque de même que chez les Cuméens le sénat était le juge des rois (*Quæst. Grec.*). Aristote nie que de pareilles royautés constituent une forme particulière de gouvernement, parce qu'elles ne sont dans une république qu'une portion de l'aristocratie ou du peuple (*Polit.* 12) [1].

12. Bien plus, chez les peuples même qui ne sont pas continuellement soumis à des rois, nous voyons des exemples d'une sorte de royauté temporaire (**) qui n'est

des barbares; mais si je gouverne avec justice, on agira aussi justement avec moi. » GROTIUS.

(*) Voici les paroles de Cornélius Népos, ou de l'auteur, quel qu'il soit, qui a écrit les vies des hommes illustres : « Afin qu'ils aient deux rois plutôt de nom que de fait... » et dans un autre endroit : « Agésilas fut roi de nom parmi les Lacédémoniens, et n'exerça pas la puissance royale, comme cela avait eu lieu pour les autres rois de Sparte. » GROTIUS.

[1] Aristote n'a pas dit que ces sortes de rois fassent partie d'un État aristocratique ou démocratique, mais seulement qu'il peut y avoir dans un État aristocratique ou démocratique des chefs qui aient autant d'autorité qu'eux dans la guerre. « Il s'agit maintenant, dit le philosophe de Stagyre, de considérer la condition du monarque qui peut tout faire, au gré de son caprice, et dont nous n'avons pas encore parlé ; car la royauté fondée sur la loi, n'est pas proprement une forme de gouvernement, comme on l'a déjà dit, puisque dans toutes il peut y avoir des chefs qui soient revêtus à perpétuité du commandement des armées, comme dans la démocratie et l'aristocratie » (*Polit.*, liv. III, chap. XI, *Traduction de Thurot*, édit. Firmin Didot, 1824, p. 217). C'est à tort que BARBEYRAC a rapporté ce passage au chap. XVI, qui n'existe pas dans le liv. III. P. P. F.

(**) *Livius Salinator*, pendant sa censure, cassa toutes les tribus, à l'ex-

pas subordonnée au peuple. Telle était l'autorité des Amnémones [1] chez les Cnydiens, et dans les premiers temps, à Rome, celle des dictateurs, lorsque l'on n'appelait pas encore d'eux au peuple. Aussi Tite-Live dit-il, que l'édit d'un dictateur était observé comme l'oracle d'une divinité, et qu'on ne trouvait d'autre voie de salut que dans l'obéissance (PLUTARQ., *Marcel.*—*Denys d'Halicarn.*, liv. V.—TITE-LIVE, liv. II). Suivant Cicéron, la dictature s'était emparée de toute la force de la puissance royale [2].

13. Il n'est pas difficile de résoudre les arguments invoqués à l'appui de l'opinion contraire. Car, en premier lieu, l'assertion que celui qui établit est supérieur à celui qui est établi, n'est vraie seulement qu'à propos d'une institution dont l'effet dépend sans interruption de la volonté de son auteur. Il n'en est pas de même d'une chose établie, qui dans son début a été le résultat d'une volonté, mais qui dans la suite devient une nécessité. C'est ainsi qu'une femme se donne un mari auquel elle devra toujours obéir. Valentinien (*) répondit aux soldats

ception d'une seule, et montra ainsi qu'il exerçait un droit de puissance sur tout le peuple. GROTIUS.

[1] « *Talis erat potestas Amymonum apùd Cnidios,* » dit GROTIUS. « L'auteur, et d'autres avec lui, font observer Gronovius et Barbeyrac, écrivent mal ce mot; car il faut dire *Amnémones.*» « C'est Plutarque qui rapporte le fait. Mais je suis surpris, ajoute Barbeyrac, qu'on n'ait pas remarqué que l'exemple est mal appliqué. Car ces soixante hommes choisis, qui gouvernaient les affaires les plus importantes avec une autorité absolue, étaient à vie; ainsi on ne peut point alléguer cela comme une souveraineté à temps. » GROTIUS, suivant Barbeyrac, venant de lire Bodin, qui fait la même faute dans son *Traité de la République,* liv. I, chap. VIII, p. 126 de l'édition latine, Francf., 1622, s'en est sans doute rapporté à lui, sans consulter l'auteur même d'où celui-ci avait tiré le fait. P. P. F.

[2] Cicéron ne parle point du pouvoir propre et ordinaire des dictateurs, mais de la manière dont Jules César l'avait exercé, en trouvant moyen de le rendre perpétuel, et par là de l'ériger en une vraie royauté à tous égards. (*Philippic.* I, cap. I.) (BARBEYRAC.)

(*) Voici comment les paroles de cet empereur sont rapportées par

qui l'avaient fait empereur et lui demandaient une chose qu'il n'approuvait pas : « Il dépendait de vous, soldats, de me choisir pour vous commander; mais depuis que vous m'avez élu, ce que vous sollicitez de moi est devenu mon affaire et non la vôtre. Il vous appartient à vous, comme sujets, d'obéir; et à moi, d'examiner ce que j'ai à faire » (SOZOMÈNE, *Hist. Ecclésiast.*, liv. VI). Mais il n'est pas vrai de prétendre que tous les rois soient établis par le peuple. Le contraire paraît suffisamment par les exemples que nous avons cités plus haut, d'un père de famille qui reçoit des étrangers à la condition de lui obéir, et des nations que l'on a vaincues à la guerre.

14. On tire un autre argument de la parole des philosophes, que tout pouvoir est établi en faveur de ceux qui sont gouvernés et non de ceux qui gouvernent : d'où la conséquence, à ce qu'on prétend, que vu la noblesse du but, ceux qui sont gouvernés sont supérieurs à celui qui gouverne. Mais il n'est pas non plus généralement vrai que tout gouvernement ne soit établi que pour l'intérêt de celui qui est gouverné, car il y a certains pouvoirs qui, par eux-mêmes, existent au profit de celui qui les exerce : le pouvoir dominical, par exemple, l'avantage de l'esclave n'étant ici qu'étranger et accidentel; de la même manière que le gain fait par un médecin ne regarde pas la médecine en elle-même. Il y a d'autres pouvoirs qui existent en vue d'une utilité réciproque, tels que le pouvoir marital. Ainsi certains gouvernements peuvent avoir été établis pour l'avantage des rois : ceux, par exemple, qui sont le fruit de la victoire; et l'on ne doit pas les appeler pour cela tyranni-

Théodoret (liv. IV, ch. VI) : « Il a dépendu de vous, soldats, lorsqu'il n'y avait pas d'empereur, de me livrer les rênes de cet empire. Du moment *où je les ai reçues*, il ne vous appartient plus à vous, mais c'est mon *office, d'examiner* ce qui convient à l'État. » GROTIUS.

ques, puisque la tyrannie, dans le sens qu'on lui donne aujourd'hui, renferme une injustice. Certains gouvernements peuvent aussi avoir en vue l'utilité tant de celui qui gouverne, que de celui qui est gouverné, lorsque, par exemple, un peuple incapable de se défendre s'impose un roi puissant. Je ne nie pas d'ailleurs que, dans la plupart des gouvernements, on ne considère directement le bien des gouvernés, et qu'elle ne soit vraie la parole que Cicéron a dite après Hérodote, Hérodote après Hésiode : que les rois ont été institués pour qu'on pût jouir de la justice. Mais il ne s'ensuit pas que — ce qu'on prétend — les peuples soient supérieurs aux rois; car la tutelle a été imaginée dans l'intérêt du pupille, et cependant la tutelle est un droit et une puissance sur la personne du pupille. Il n'y a pas à insister en disant que, si le tuteur gère mal la fortune du pupille, il peut être écarté, et que par conséquent le même droit doit exister sur un roi. Cela peut avoir lieu à l'égard d'un tuteur, qui a un supérieur; mais en matière de gouvernement, puisqu'il n'est pas donné d'étendre les choses à l'infini, il faut absolument s'arrêter ou à quelque personne, ou à quelque assemblée, n'ayant aucun juge au-dessus d'elles, et dont les fautes soient réservées à la connaissance de Dieu, comme il le témoigne lui-même, qui soit en tire vengeance, s'il le juge nécessaire, soit les tolère pour le châtiment ou pour l'épreuve d'un peuple (Jérém. xxv, 12).

15. « Vous devez supporter, a dit excellemment Tacite, le luxe et l'avarice de ceux qui gouvernent, comme vous supportez la sécheresse, les pluies trop abondantes et les autres fléaux de la nature. Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes; mais le mal n'est pas continuel, et il est réparé de temps en temps par le bien » (*Hist.* iv, 74). Suivant Marc-Aurèle, les magistrats jugent les particuliers, les princes jugent les magistrats, et

Dieu juge les princes (*). Il y a dans Grégoire de Tours un passage remarquable, dans lequel cet évêque s'adresse ainsi au roi des Francs : « Si quelqu'un de nous, ô Roi, veut sortir des bornes de la justice, il peut être châtié par vous ; si vous en sortez vous-même, qui vous châtiera ? Nous vous parlons, et vous nous écoutez si bon vous semble ; mais si vous refusez de nous entendre, qui vous condamnera, si ce n'est celui qui s'est déclaré être la justice même (liv. V) ? » Porphyre rappelle qu'il y avait parmi les maximes des Esséniens, le principe que « le pouvoir n'échoit à personne, sans une sollicitude particulière de Dieu (**). » Irénée dit très-bien que « celui par l'ordre de qui les hommes naissent, est celui-là même par l'ordre de qui les rois sont établis, et qu'il les rend capables de gouverner les hommes selon les temps auxquels il les envoie. » La même pensée est reproduite

(*) « Dieu seul, dit Xiphilin, peut juger ceux qui possèdent la suprême puissance. » Dans Cassiodore, le roi Vitigès dit : « *Causa regiæ potestatis* (a), *supernis est adplicanda judiciis, quandoquidem illa è cœlo petita est* (b), *et soli cœlo debet innocentiam.* » Dans le même Cassiodore : « Nous ne pouvons être soumis à personne, dit le roi, car nous n'avons pas de juges pour nous juger. » GROTIUS.

(**) Homère dit que c'est de Jupiter que naît la plus haute dignité. Diodore de Sicile, parlant des Égyptiens (liv. I), dit que, dans leur pensée, ce n'est pas sans une certaine prévoyance divine que les rois parviennent au souverain pouvoir. « Celui qui a donné l'empire à Vespasien, écrit Augustin, celui qui l'a donné au père et au fils de ce prince, empereurs d'une grande douceur, est celui qui l'a conféré au cruel Domitien ; celui qui l'a donné à Constantin, l'a donné à Julien l'Apostat » (*Cité de Dieu*, liv. V). Vitigès déclare, dans Cassiodore, que « toute élévation, surtout à la puissance royale, doit être considérée comme un présent de la divinité. » C'était un mot de l'empereur Titus, que « le pouvoir est un don du destin. » GROTIUS.

(a) Il fallait dire *dignitatis*. (BARBEYRAC.)

(b) Ce passage n'est pas complétement exact. BARBEYRAC déclare ne pas savoir d'où Grotius a tiré le membre de phrase : *quandoquidem, illa è cœlo*, etc. P. P. F.

dans les constitutions attribuées à Clément : « Vous craindrez le roi, sachant que c'est Dieu qui l'a choisi » (liv. VII, ch. XVII).

16. Ce qu'on lit, que les peuples ont quelquefois été punis pour les fautes des rois, ne fait pas obstacle à ce que nous avons dit. Ils ne l'ont pas été, en effet, pour ne pas avoir châtié ou réprimé leur roi, mais pour avoir donné un assentiment tacite à ses vices (I Liv. des Rois, IV, 10; II *id.*, X, 17). Quoique même, sans cela, Dieu ait pu user du droit absolu qu'il a de vie et de mort sur les hommes, pour punir un prince, dont le plus grand châtiment est d'être privé de ses sujets.

IX. — 1. Il y a d'autres personnes qui se figurent qu'il y a une sorte de dépendance réciproque entre un roi et ses sujets, de manière que ces derniers devraient obéir à leur prince tant qu'il gouvernerait bien, mais que si le roi venait à mal gouverner, il deviendrait dépendant de son peuple. Si ces personnes disaient qu'on ne doit pas accomplir, parce qu'un roi l'a commandé, un acte manifestement injuste, leur proposition serait vraie et conforme à l'aveu de tous les hommes de bien; mais cela ne renferme aucun droit de contrainte ou de supériorité [1]. Que si un peuple avait voulu partager avec

[1] Barbeyrac suppose ici que le roi n'a pas abusé de son pouvoir à un tel point qu'on ait lieu de ne plus le regarder comme tel, car, dit-il, « cette restriction doit toujours être sous-entendue.» L'observation de l'annotateur est excellente. De nos jours, la proposition de GROTIUS et celle de BARBEYRAC ne sont plus seulement ce qu'elles étaient alors : une simple protestation courageuse; elles sont encore la constatation d'un droit qui a pénétré dans la science et dans les mœurs politiques de notre temps. Le droit de résistance est admis par la plupart des publicistes. Il est confirmé par la logique, et consacré par les révolutions. « La résistance à l'oppression, dit la Déclaration des droits de 1793, art. 33, est la conséquence des autres droits de l'homme. » « L'obéissance à la loi est un devoir, dit Benjamin Constant, mais comme tous les devoirs, il n'est pas absolu, il est relatif; il repose sur la *supposition que* la loi part d'une source légitime,

le roi l'autorité souveraine — ce dont nous parlerons plus bas[1],— il aurait dû certainement assigner les limites de ces juridictions respectives, de manière à pouvoir facilement les discerner d'après la différence des lieux, des personnes ou des affaires.

2. La bonté ou la malignité d'une action, surtout dans les choses civiles, qui sont souvent d'une discussion obscure, ne sont pas propres à trancher les rôles d'une manière distincte. Il en résulterait nécessairement une confusion extrême, le roi et le peuple voulant chacun

et se renferme dans de justes bornes. Ce devoir ne cesse pas lorsque la loi ne s'écarte de cette règle qu'à quelques égards. Nous devons au repos public beaucoup de sacrifices; nous nous rendrions coupables aux yeux de la morale, si par un attachement trop inflexible à nos droits, nous troublions la tranquillité dès qu'on nous semble, au nom de la loi, leur porter atteinte. Mais aucun devoir ne nous lie envers des lois dont l'influence corruptrice menace les plus nobles parties de notre existence. Aucun devoir ne nous lierait envers des lois qui, non-seulement restreindraient nos libertés légitimes et s'opposeraient à des actions qu'elles n'auraient pas le droit d'interdire, mais qui nous en commanderaient de contraires aux principes éternels de justice ou de piété, que l'homme ne peut cesser d'observer sans démentir sa nature.

» La doctrine de l'obéissance illimitée à la loi a fait sous la tyrannie, et dans les orages des révolutions, plus de maux peut-être que toutes les autres erreurs qui ont égaré les hommes. Les passions les plus exécrables se sont retranchées derrière cette forme, en apparence impassible et impartiale, pour se livrer à tous les excès. Voulez-vous rassembler sous un seul point de vue les conséquences de cette doctrine? Rappelez-vous que les empereurs romains ont fait des lois, que Louis XI a fait des lois, que Richard III a fait des lois, que le comité de salut public a fait des lois..... Rien n'excuse l'homme qui prête son assistance à la loi qu'il croit inique ; le juge qui siége dans une cour qu'il croit illégale, ou qui prononce une sentence qu'il désapprouve; le ministre qui fait exécuter un décret contre sa conscience; le satellite qui arrête l'homme qu'il sait innocent, pour le livrer à ses bourreaux. » (Benjamin Constant, *Cours de Polit. constit.*, t. I, p. 35 et suiv.). Voir sur la question de la résistance, notre note sur le § 54 de VATTEL, liv. I, chap. IV, édit. Guillaumin, t. I, p. 202, et les auteurs cités dans cette note. P. P. F.

[1] *Voir § 17* de ce chapitre.

tirer à lui, sous le prétexte qu'une action paraîtrait bonne ou mauvaise, et en vertu de son pouvoir, la connaissance de la même affaire [1]. Il n'est venu, que je sache, dans l'esprit d'aucun peuple, la pensée d'introduire un tel désordre.

X. — 1. Après avoir détruit les fausses opinions, il nous reste à prendre quelques précautions qui puissent nous mettre sur la voie, pour bien discerner à qui appartient la souveraineté dans chaque nation. La première est de ne pas se laisser surprendre par l'ambiguïté d'un mot, ou par l'apparence des choses extérieures. En voici un exemple : Chez les Latins on opposait habituellement le principat à la royauté, comme lorsque César dit que le père de Vercingétorix ayant obtenu le principat de la Gaule, fut mis à mort parce qu'il aspirait à la royauté ; lorsque Pison dit dans Tacite que Germanicus était le fils d'un prince des Romains, et non du roi

[1] « C'est-à-dire, ajoute Barbeyrac, pour interpréter ce passage, que si le peuple était en droit de se regarder comme indépendant du roi, et d'agir avec autorité par rapport à lui, toutes les fois que le roi ferait quelque chose qui paraîtrait injuste, ce serait une source perpétuelle de querelles et de désordres..... Le roi croyant alors n'avoir point abusé de son pouvoir, et le peuple croyant le contraire, sans qu'il y eût aucun juge pour terminer le différend, il faudrait qu'ils en vinssent à une guerre déclarée. Il vaut donc mieux que le souverain puisse quelquefois faire impunément des choses véritablement mauvaises : l'inconvénient est moindre de ce côté que de l'autre..... » Telle est, en effet, la pensée de GROTIUS. « Mais il ne s'ensuit pas de là, fait observer Barbeyrac, que le peuple ne puisse jamais juger des actions du roi, et qu'il doive tout souffrir. Cela est contraire au but naturel de toute société, et à l'obligation où les peuples sont naturellement, aussi bien que chaque particulier, de se conserver eux-mêmes. » Sur ce point encore l'annotateur est supérieur à l'auteur original. Le système politique moderne de nos gouvernements représentatifs, où les actes des dépositaires du pouvoir peuvent être sans cesse traduits à la barre de la nation, et l'essor de la presse qui signale à l'opinion les moindres démarches des gouvernants, laissent loin derrière eux la théorie singulière de Grotius, et la légitime susceptibilité de son interprète.

P. P. F.

des Parthes; lorsque Suétone rapporte qu'il s'en fallut de peu que Caligula ne convertît le principat en royauté; et lorsque Marobodus est cité par Velleius, comme ayant convoité, non le principat, qui repose sur la volonté de ceux qui obéissent, mais la puissance royale.

2. Nous voyons cependant que ces deux mots se confondent souvent; car les chefs lacédémoniens descendants d'Hercule, depuis qu'ils furent soumis aux Éphores, n'en étaient pas moins appelés rois, comme nous venons de le voir [1]; et dans l'ancienne Germanie il y avait des rois qui, d'après Tacite, gouvernaient par l'autorité de la persuasion plutôt que par celle du commandement. Tite-Live dit du roi Évandre, qu'il régnait plutôt par le respect qu'il inspirait, que par le droit de commander (liv. I); Aristote et Polybe appellent *roi* le suffète des Carthaginois (liv. XV); comme Diodore, Solin a qualifié Hannon du titre de roi des Carthaginois (*). Strabon raconte de Scepse en Troade, que cette ville s'étant incorporé les Milésiens, et s'étant érigée en démocratie, le titre royal et quelques honneurs furent conservés aux descendants des anciens rois (liv. XIII).

3. Les empereurs romains, au contraire, après s'être ouvertement, et sans aucune dissimulation, emparés du pouvoir le moins entravé, étaient cependant appelés princes. On a coutume aussi d'accorder les marques

[1] GRONOVIUS fait remarquer que les rois de Lacédémone ne dépendaient pas des Éphores, mais que les Éphores étaient établis pour s'opposer à la puissance des rois, si elle venait à dégénérer en tyrannie. Voir *Valère-Maxime*, liv. IV, ch. I, n. 8. P. P. F.

(*) C'est ainsi que, suivant l'auteur de la vie d'Annibal, « de même qu'à Rome on nommait chaque année des consuls, de même à Carthage chaque année on créait deux rois annuels. » On peut mettre au rang de ces rois improprement ainsi nommés, les princes auxquels leur père, véritablement roi, donnait le nom de roi, sans se dépouiller lui-même du pouvoir souverain. Tel fut ce Darius, que son père Artaxercès fit condamner et mettre à mort. Plutarque, *Vie d'Artaxercès*. GROTIUS.

extérieures de la majesté royale aux premiers magistrats de certaines cités libres [1].

4. D'un autre côté, les assemblées des Ordres, c'est-à-dire les réunions de ceux qui représentent le peuple distribué en classes, et dont Gunther parle en disant : « Les prélats, les grands et les envoyés des villes », ne remplissent dans certains pays que l'office de grand conseil du roi, par le moyen duquel les plaintes du peuple, souvent étouffées dans le conseil privé, parviennent aux oreilles du souverain, qui est libre ensuite de statuer à cet égard comme bon lui semble [2]. Dans d'autres pays

[1] Le doge de Venise avait la couronne et le titre de sérénité, quoiqu'il ne fût pas roi. De nos jours, les chefs des républiques ne reçoivent aucune dénomination honorifique qui rappelle les honneurs royaux, et dans les lettres qui leur sont adressées, ils sont appelés tout simplement *vous*. Sur les titres, les dignités et les préséances, voir : VATTEL, édition Guillaumin, t. II, p. 10 et suiv., et les auteurs indiqués dans les notes ; KLÜBER, *Droit des Gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, § 107 et suiv., p. 134 et suiv. ; MARTENS, *Précis du droit des Gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, 2e édit., t. I, p. 339 et suiv., § 127 et suiv., et les excellentes notes de M. Ch. Vergé. — Bien que les chefs des républiques ne soient décorés d'aucun titre honorifique, reconnaissons, cependant, que rien n'empêche que les honneurs royaux ne puissent être accordés, ou conservés, à des États qui n'ont point eu de roi pour chef, ou qui cessent d'en avoir (MARTENS, *lib. et loc. cit.*, § 129). P. P. F.

[2] GROTIUS fait allusion peut-être aux États Généraux de France, et particulièrement aux derniers États de 1614, convoqués à Paris par Marie de Médicis. Les trois ordres commencèrent par demander la suspension du droit annuel appelé *paulette*, imposé sur les offices de judicature, l'abolition de leur vénalité, l'abolition des pensions onéreuses à l'État, et la diminution des tailles. Ils demandèrent ensuite à examiner les comptes des finances, sur lesquels ils dressèrent leurs cahiers, portant trois principaux articles de demande : 1° la réduction des gages d'offices, des frais de voyages et d'ambassades ; 2° l'abolition des gratifications et pensions ; 3° l'établissement d'une chambre de justice pour la recherche des malversations, et pour en affecter les amendes et restitutions au domaine, sans qu'elles pussent être employées ailleurs. Voir PAILLIET, *Droit public des Français*, p. 164 et suiv. — L'article 3 de la *Déclaration des*

ces assemblées ont le droit de connaître des actes du prince, et même de dicter des lois auxquelles il est tenu de se soumettre.

5. Beaucoup de personnes croient que la différence entre le pouvoir souverain et celui qui ne l'est pas au même degré, provient de la manière dont le pouvoir est déféré : par élection ou par succession. Elles prétendent que le pouvoir déféré par cette dernière voie est souverain, et qu'il n'en est pas de même de celui qui est conféré par l'élection. Mais on doit considérer comme certain, que cette manière de voir n'est pas généralement vraie. Car la succession n'est pas un titre qui donne au pouvoir une qualité essentielle ; c'est la continuation d'un droit ancien. Le droit, en effet, qui par l'élection a pris naissance dans une famille, se continue par la succession ; aussi la succession ne transmet-elle qu'autant d'autorité que l'élection originaire en a attribué. Chez les Lacédémoniens la royauté passait aux descendants, même depuis l'établissement des Éphores. C'est à propos de cette royauté, c'est-à-dire de ce principat, qu'Aristote dit « *qu'il y a des pouvoirs héréditaires et des pouvoirs électifs* » (*Polit.*, liv. III, ch. XIV). Tels avaient été dans les temps héroïques la plupart des royaumes de la Grèce, d'après la remarque du même philosophe et de Thucydide (*). L'empire romain, au contraire, après même que l'autorité du sénat et du peuple eût été complétement supprimée, était conféré par l'élection.

droits de l'homme et du citoyen (3-14 sept. 1791) : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément, » cet article qui est devenu la base de toutes les constitutions politiques de l'Europe moderne, montre toute la distance qui sépare le droit public de Grotius, du droit public au XIX[e] siècle. P. P. F.

(*) Cela a été observé aussi par Denys d'Halicarnasse, liv. II et V. GROTIUS.

XI. — 1. La seconde précaution est celle-ci (*) : c'est qu'il faut distinguer entre *la chose* même et *la manière de la posséder*. Cette observation est applicable non-seulement aux choses corporelles, mais encore aux choses incorporelles. Un droit de passage, de conduite, les trois droits réunis d'aller, de conduire et de circuler, sont des choses comme l'est un fonds de terre. Mais ces choses, les uns les possédent en pleine propriété, les autres à titre d'usufruit, les autres à titre temporaire. C'est ainsi que le dictateur romain possédait le pouvoir souverain en vertu d'un droit temporaire (**); la plupart des rois qui sont élus les premiers [1], aussi bien que ceux qui succèdent aux rois élus en ordre légitime, jouissent du pouvoir à titre d'usufruit; mais certains rois le détiennent à titre de pleine propriété : ceux, par exemple, qui ont acquis le pouvoir dans une juste guerre, ou sous la domination desquels un peuple s'est soumis sans réserve, pour éviter un préjudice plus grand.

2. Je ne suis pas de l'avis de ceux [2] qui nient que le pouvoir du dictateur ait été souverain, parce qu'il n'était pas perpétuel. Car la nature des choses morales se reconnaît par leurs effets; aussi les droits qui produisent

(*) Voyez Charles Du Moulin, sur la coutume de Paris, tit. I, § 2, Gloss. 4, num. 16 et 17. GROTIUS.

(**) On trouve un exemple d'un empereur élu à temps, dans Nicéphore Grégoras, lib. IV, au commencement. GROTIUS.

[1] Dans toutes les éditions avant celle de Barbeyrac, il y avait « *Reges denique* » pour « *plerique.* » Barbeyrac fait remarquer avec raison que la suite du discours demande nécessairement cette correction. GROTIUS lui-même s'exprime ainsi plus bas : « *Pleraque imperia summa non plenè habentur* » (§ XIV). Voir aussi liv. III, chap. XX, § 5, n° 1. P. P. F.

[2] GROTIUS fait allusion ici à Bodin, qui s'explique sur ce point dans son traité *de la République*, liv. I, chap. VIII, et qui a été suivi depuis par Puffendorf (*Droit de la Nat. et des Gens,* liv. VII, chap. VI, § 15). P. P. F.

les mêmes effets doivent-ils être désignés par le même nom. Or le dictateur pendant la durée de sa charge, exerce tous les actes du pouvoir avec la même autorité qu'un roi absolu (*), et ses actes ne peuvent être annulés par personne [1]. La durée d'une chose n'en change pas la nature ; quoique, s'il s'agit du degré de considération qu'on appelle ordinairement *Majesté*, il ne soit pas douteux que ce degré soit plus élevé dans celui auquel un pouvoir perpétuel a été donné, que dans celui qui n'a reçu qu'une autorité temporaire, parce que la manière de posséder une dignité contribue à la rendre plus honorable. Je dis la même chose de ceux qui avant que les rois ne parviennent à leur majorité, ou pendant que les rois sont empêchés de gouverner par la folie ou la captivité, sont constitués régents du royaume, avec des pouvoirs qui ne dépendent pas du peuple, et une autorité qui ne peut être révoquée avant le temps prescrit par la loi [2].

3. Il y a autre chose à penser de ceux qui ont reçu un

(*) A ce point que le peuple voulant sauver les jours de Fabius Rutilianus, adressa des supplications au dictateur. GROTIUS.

[1] A Rome un seul magistrat pouvait, en effet, rendre des arrêts contre lesquels aucune *provocatio* n'était admise. C'était le dictateur. On ne recourait à la nomination de ce magistrat que dans les cas extraordinaires, et il est vraisemblable que dès les premiers temps de la république, une loi avait réglé d'avance comment il serait procédé à sa nomination, et quelle serait l'étendue de ses pouvoirs. Le dictateur était désigné par les consulaires et probablement parmi eux ; du reste, sa nomination supposait, de plus, un sénatus-consulte et une loi curiate. Le dictateur n'était nommé que pour six mois ; mais il était investi d'un pouvoir absolu. TITE-LIVE, II, 18, V, 46 ; CICÉRON, *De Legibus*, III, 3 ; POMPONIUS, liv. II, § 18 et 19 ; *Dig. de orig. jur.* Voir le savant ouvrage de M. Demangeat, *Cours élémentaire de Droit romain*, 1864, t. I, p. 40. P. P. F.

[2] Il faut bien remarquer que GROTIUS ne parle que de ceux qui sont *établis régents* sur ce pied-là, et dont les exemples sont rares ; car ceux *qui l'ont critiqué* là-dessus semblent supposer qu'il parle en général de *tous les régents* d'un royaume... (BARBEYRAC).

pouvoir révocable à tout moment, c'est-à-dire une autorité précaire, telle que fut autrefois la royauté des Vandales en Afrique et des Goths en Espagne (*), ces peuples déposant leurs rois toutes les fois qu'ils leur déplaisaient (**) (PROCOPE, *Vandal.*, I; AIMOÏN., liv. II, ch. XX; liv. IV, ch. XXXV). Chacun des actes de ces chefs peuvent être annulés par ceux qui leur ont concédé la puissance à titre révocable; et comme l'effet n'est plus le même, ce n'est plus le même droit.

XII. — 1. Quant à ce que j'ai dit qu'il y a des souverainetés possédées en pleine propriété, c'est-à-dire qui se trouvent dans le patrimoine de celui qui gouverne, certains savants combattent cette proposition par l'argument que les hommes libres ne sont pas dans le commerce(*Franc.Hotoman*, *quæst.,illustr.qu.*1).Mais de même qu'autre chose est la puissance dominicale, autre chose la puissance royale, de même la liberté personnelle est différente de la liberté civile, la liberté de chacun en particulier est autre que la liberté de tous en général. Les stoïciens disaient qu'il y avait une sorte d'esclavage dans la sujétion (DIOG. LAERT.), et dans les Écritures sacrées les sujets sont appelés esclaves du roi (I Samuel, XXII, 28; II *id.*, X, 2; I Rois, IX, 22). C'est ainsi que Tite-Live fait l'opposition suivante : « Ils demandaient un roi, n'ayant pas encore éprouvé la douceur de la liberté (liv. I). » Le même historien dit : « qu'il paraissait indigne que le peuple romain servant sous les

(*) C'est la trace d'un antique usage. Voir Mariana, lib. XVI.
GROTIUS.

(**) rocope (*Gothic.*, lib. II) rapporte la même chose des Hérules; Paul Warnefrid (lib. IV et VI), des Lombards; Ammien Marcellin (lib. XXVIII), des Bourguignons; Laonic. Chalcocondyl., des Moldaves; Joan. Léo (lib. VII), du roi d'Agade en Afrique. Parmi les Norwégiens, quiconque avait tué le roi devenait roi lui-même (*Gulielm. Neubrig.*). On trouve la même chose dans les fragments de Dion, au sujet des Quades et des *Jazygiens.* GROTIUS.

rois n'ait été attaqué dans aucune guerre et par aucun ennemi, et que le même peuple devenu libre fût investi par les Etrusques (liv. II). » Ailleurs il ajoute que « le peuple romain n'était pas sous des rois, mais qu'il était libre.» Dans un autre endroit il oppose les nations libres aux nations vivant sous des rois (*). Cicéron avait dit « qu'ou bien on ne devait pas chasser les rois, ou bien on devait donner au peuple une liberté de fait et non nominale » (liv. III, *des Lois*). Après ces auteurs c'est Tacite qui dit que « dans le principe la ville de Rome fut possédée par des rois; L. Brutus institua la liberté et le consulat (*Annal.* I). » Ailleurs il déclare que « la liberté des Germains était plus rigide que la royauté d'Arsace » (*Mœurs des Germ.*). Arrien, dans son histoire des Indiens, parle « des rois et des États libres. » Cécina, dans Sénèque, parle de « foudres royales qui frappent le lieu où s'assemblent les comices, ou les places principales d'une ville libre [1], ce qui signifie

(*) « Ce Térès, père de Sitalcès, fut le fondateur de l'empire des Odryses, dont il étendit la domination sur la majeure partie de la Thrace, quoiqu'un grand nombre de Thraces soient encore indépendants » (*Thucydide*) (*a*). Senèque le père disait que « dans une cité libre on ne donne pas son avis de la même manière qu'on le donne sous les rois » (*Suasor.*, I). Josèphe s'exprime ainsi : « Chez les rois et chez les peuples libres » (*Hist. antiq.*, lib. XIII). Cicéron dit : « Les secours fournis par les peuples libres et les rois alliés » (Epist. xv, 4). « Les habitants des montagnes, dit Pline, qui sur une longue ligne côtoient les rivages de la mer, libres et exempts de rois, etc. » (lib. VI, cap. xx, *De Indis*). GROTIUS.

[1] Cette singulière citation est empruntée aux *Questions naturelles* de Sénèque, liv. II, cap. XLIX. Le philosophe s'occupe dans ce livre II, de l'air, des nuages, des éclairs, de la foudre. Il parle de la doctrine des Toscans sur les augures ; et il conclut en disant qu'il ne faut pas plus craindre la foudre que tout autre danger de mort. « Ainsi, toutes les foudres, dit Sénèque, en examinant l'opinion de certains anciens, et tous les événements ont leur jour marqué... Si je voulais traiter à part chacun

(*a*) *Histoire de la guerre* du Péloponèse, liv. II, chap. XXIX, traduction de *A. Bétant*, édit. Hachette, 1863, p. 91. P. P.-F.

alors que l'État est menacé de la royauté (*). » Ceux d'entre les Ciliciens qui n'obéissaient pas à des rois, étaient appelés *Eleutherociliciens*. Strabon rapporte au sujet de la ville d'Amise, que tantôt elle avait été libre, tantôt elle avait été sous des rois (liv. XII). En plusieurs endroits dans les lois romaines, à propos de la guerre et des actions récupératoires, les étrangers sont distingués en rois et en peuples libres. Il s'agit donc ici non de la liberté des particuliers, mais de celle d'un peuple. Et même, comme cela a lieu pour l'assujettissement privé, cette sujétion publique permet de dire de certains individus, qu'ils ne relèvent pas d'eux-mêmes, qu'ils ne sont pas maîtres d'eux-mêmes. De là cette clause : « les villes, les champs, les personnes qui, autrefois, ont appartenu aux Étoliens.... ; » et cette question : « Le peuple Collatin est-il maître de lui-même? » (TIT.-LIV., liv. XXXVIII; Id. liv. V) [1].

de ces détails, je m'engagerais dans une œuvre sans fin. Parlons ici sommairement des noms que Cécina donne aux foudres, et énonçons là-dessus notre pensée... Il y a, dit-il, les *postulatoires*, qui exigent qu'un sacrifice interrompu, ou fait contre les règles, soit recommencé ; les *monitoires*, qui indiquent les choses dont il faut se garder ; les *pestifères*, qui présagent la mort ou l'exil ; les *fallacieuses*, qui sous apparence du bien, font du mal ;... les *royales*, qui tombent sur le forum, dans les comices, dans les lieux où s'exerce la souveraineté d'une cité libre, qu'elles menacent de la royauté,... etc.... » (*Traduct. de J. Baillard*, édit. Hachette, 1860, t. II, p. 505). P. P. F.

(*) Voyez un exemple d'un tel présage dans Bizar, liv. XIX, *Histoire de Gênes*. GROTIUS.

[1] Il n'existe actuellement en Europe aucun État que sa constitution déclare *patrimonial*, c'est-à-dire dont le souverain puisse disposer comme de sa propriété. C'est GROTIUS qui a, le premier, divisé les États en *patrimoniaux* et *usufructuaires*. Quelques publicistes traitent l'idée d'un État *patrimonial* de chimère, d'après le droit naturel (HOPFNER's, *Naturrecht*, § 201). Dans un sens plus limité, on donne le nom d'*États patrimoniaux* à ceux dans lesquels il appartient à un individu de disposer, pour la prochaine fois, de la succession au trône, comme autrefois en Russie, suivant la loi de succession de Pierre I[er], de 1722. Mais ces

2. A proprement parler, cependant, lorsqu'un peuple est aliéné, ce ne sont pas les personnes elles-mêmes qui deviennent la propriété d'autrui, mais c'est le droit perpétuel de les gouverner, considérées comme constituant un peuple. C'est ainsi que lorsqu'un affranchi est attribué à un seul des fils du patron, ce n'est pas l'aliénation d'un homme libre, mais la transmission d'un droit que l'on avait sur cet homme[1].

3. Il n'y a pas plus de fondement dans ce que l'on dit que si un roi a conquis des peuples à la guerre, sa conquête ne lui ayant pas été acquise sans une dépense de sang et de sueur supportée par ses sujets, les peuples vaincus doivent être considérés comme acquis à ces derniers plutôt qu'au roi. Il a pu arriver, en effet, que le roi ait entretenu l'armée sur sa propre fortune (*), ou sur le revenu des biens qui sont affec-

distinctions et qualifications diverses n'ont plus aucune portée pratique depuis l'avénement du dogme moderne de la souveraineté du peuple. Voir KLÜBER, *Dr. des gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, § 31, p. 49, note *e;* et VATTEL, *le Dr. des Gens*, édit. Guillaumin, t. I, p. 236 et suiv., note 1. P. P. F.

[1] Ce droit regardait plutôt la succession aux biens de l'affranchi, que la personne même de ce dernier. GROTIUS fait ici allusion à un usage que consacra un sénatus-consulte fait au temps de l'empereur Claude, l'an de Rome 798. Voir un texte d'Ulpien, au *Digeste*, lib. XXXVIII, tit. IV, l. 1, *Pr.; et Instit. de Justinien,* lib. III, tit. VIII. D'après le droit primitif, lorsque le patron mourait avant l'affranchi, il mourait sans aucun droit sur la succession que ce dernier pourrait laisser, puisqu'il décédait avant l'ouverture de cette succession. Le droit d'hérédité passait alors aux enfants du patron; il leur était personnel et égal entre eux selon leur degré. Mais d'après le sénatus-consulte que nous venons de mentionner, il fut permis au patron de changer cette égalité de droits et d'étendre sa puissance, même après sa mort, sur les biens de l'affranchi qui lui avait survécu, en assignant cet affranchi à un seul de ses enfants, à l'exclusion des autres. (ORTOLAN, *Explication historique des Instituts*, t. II de l'édit. *de* 1851, p. 69). P. P. F.

(*) L'empereur Marc-Antonin ayant épuisé toutes ses finances dans la *guerre contre* les Marcomans, et ne voulant pas charger le peuple de

tés au principat (*). Car encore que tel roi n'ait que l'usufruit dans ce patrimoine, non plus que dans le droit de régner sur le peuple qui l'a élu, les revenus toutefois lui appartiennent en propre, comme cela se pratique dans le droit civil, suivant lequel, lorsqu'on est obligé de rendre une hérédité, on n'en restitue pas les fruits, parce qu'ils sont censés venir de la chose même, et non faire partie de l'hérédité (*L. in fideicommissariâ...*, § *Quotiens*, *Dig. ad Sen. cons. Trébellian*) [1]. Il peut donc arriver qu'un roi possède en propre le droit de commander à certains peuples, de telle sorte qu'il puisse également les aliéner (**). Strabon dit que l'île de Cythère, située vis-à-vis du cap Ténare, avait appartenu à Euryclès, prince des Lacédémoniens, et qu'il avait exercé sur elle un droit privé de propriété (liv. VIII). C'est ainsi que le roi Salomon fit don de vingt villes au roi des Phéniciens, Hirom, — c'est le nom que lui donne en grec Philon de Biblos, qui a traduit l'histoire de Sanchoniaton. — Ces villes n'étaient

nouveaux impôts, fit vendre dans la place publique de Trajan sa vaisselle d'or, ses vases de cristal et de murrhe, ses habits d'or et de soie, ceux de sa femme, et un grand nombre d'ornements en pierreries. GROTIUS.

(*) Voilà pourquoi Ferdinand s'appropria la moitié du royaume de Grenade, comme l'ayant acquise des revenus du royaume de Castille, pendant la durée de son mariage; comme le rapporte Mariana, *Histor. Hispan.*, lib. XXVIII. GROTIUS.

[1] Il s'agit de la loi 18, § 2 *au Digeste*, liv. XXXVI, tit. I, *ad senat. Trebell.* — Les profits que l'héritier tirait des objets héréditaires ne faisaient pas partie de l'hérédité à restituer; aussi n'était-il obligé de rendre ni les fruits, ni les acquisitions faites par les esclaves héréditaires, pourvu cependant que ces fruits aient été perçus et ces acquisitions faites après l'addition d'hérédité, et avant l'époque fixée pour la restitution, sauf dans tous les cas la volonté contraire du défunt. Voir Ducaurroy, *Institutes de Justinien traduites et expliquées*, 7e édit., 1848, t. I, p. 557. P. P. F.

(**) Ceux qui étaient allés en Orient avec Baudoin, lui laissèrent la moitié des villes, des provinces, des impôts et du butin dont ils se rendirent maîtres dans cette expédition. GROTIUS.

pas du nombre de celles qui appartenaient au peuple hébreu, car Cabul,—tel est le nom qui leur fut donné, — est situé en dehors du territoire des Israélites (Jos. xix, 27); mais elles se trouvaient parmi celles que des peuples vaincus, ennemis des Hébreux, avaient possédées jusqu'alors, et qui, les unes, avaient été soumises par le roi d'Égypte, beau-père de Salomon, et données en dot à ce dernier, les autres avaient été conquises par Salomon lui-même (I Rois ix, 12, 16; I *Paral.* viii, 14). Ce qui prouve qu'à cette époque elles n'étaient point habitées par les Israélites, c'est qu'après que Hirom les eut rendues, Salomon ne commença qu'alors à y conduire des colonies d'Hébreux.

4. C'est ainsi qu'on lit qu'Hercule donna à Tyndarée la souveraineté de Sparte conquise dans la guerre (*), sous la condition que si Hercule laissait des enfants, cette souveraineté leur serait restituée (Diod., liv. IV). Amphipolis fut donnée en dot à Acamante, fils de Thésée. Dans Homère, Agamemnon promet de faire don à Achille de sept villes. Le roi Anaxagoras donna en présent à Mélampode deux parties de son royaume (**).

(*) Le même Hercule ayant vaincu les Dryopes, qui habitaient près du Parnasse, en fit présent à Apollon, comme le dit Servius, sur le IVe livre de l'Énéide. Egimius, roi des Doriens, prit Hercule pour allié contre les Lapithes, et lui donna pour le récompenser de cette alliance une partie de ses États. Cychrée, roi de Salamine, n'ayant pas d'enfants, laissa par testament son royaume à Teucer. Pélée reçut d'Eurylion, roi de Phthie, le tiers de son royaume à titre de dot. Ce détail se trouve dans Apollodore. Dans Tite-Live (lib. I), « Proca lègue son royaume à Numitor. » Grotius.

(**) Voyez Servius, sur la sixième églogue. C'est ainsi que dans Homère Jobate donne sa fille à Bellérophon : « *avec la moitié de tous ses honneurs royaux.* » Ce que Servius explique ainsi, dans son commentaire sur Virgile : « *Il lui donna sa fille en mariage avec une partie de son royaume.* » Phénix dit de Pélée : « *Il me donna de nombreux peuples, pour me rendre maître des pays qui se trouvent à l'extrémité de la Phthie, le royaume des* Dolopes. » Lanassa apporta en dot à Pyrrhus,

Justin (liv. V) parle ainsi de Darius : « Il légua par testament son royaume à Artaxercès, et à Cyrus les villes dont il était gouverneur. » On doit pareillement présumer que les successeurs d'Alexandre (*) lui succédèrent, chacun pour sa part, dans le droit de propriété qu'il avait sur les peuples qui avaient été sous la domination des Perses, ou que même ils s'en attribuèrent la souveraineté par le droit de la victoire. Aussi ne faut-il pas s'étonner s'ils s'attribuèrent le pouvoir d'aliéner.

5. De même lorsque le roi Attale (**), fils d'Eumène, eut fait par testament héritier de ses biens le peuple romain, ce dernier comprit dans le mot *biens*, même la souveraineté. Florus dit à ce sujet (liv. II) : « Après avoir accepté l'hérédité, le peuple romain possédait cette province, non en vertu du droit de la guerre et des armes, mais, ce qui est plus équitable, en vertu du droit du testament. » Quand, dans la suite, Nicomède, roi de Bithynie (***), eut en mourant institué le peuple romain pour héritier, son royaume fut réduit en province romaine. Cicéron en parle ainsi dans son second discours contre Rullus : « Nous avons accepté un héritage : le royaume de Bithynie. » Une partie de la Libye, la Cyrénaïque (****), fut de la même ma-

roi d'Épire, la ville de Corcyre, qu'Agathocle, son père, avait conquise (Plutarque, *Pyrrh.*). GROTIUS.

(*) Ammien Marcellin dit, en parlant de la Perse, quoique peu exactement selon la vérité de l'histoire : « qu'*Alexandre le Grand donna par testament tout ce royaume à un de ses successeurs* » (lib. XXIII). GROTIUS.

(**) Suivant Valère Maxime, ce fut par reconnaissance qu'Attale légua l'Asie au peuple romain. On trouve dans Plutarque que Sertorius disait à cette occasion, que « *le peuple romain était à très-juste titre maître de ce pays.* » GROTIUS.

(***) Voyez Appien, *Bell. Mithridat.*, et *Civil.*, lib. I. GROTIUS.

(****) Où se trouvaient les villes de Bérénice, Ptolémaïs, Cyrène (*Eutrope*, lib. VI) GROTIUS.

nière laissée par testament au même peuple par le roi Appion [1].

6. Tacite, dans le livre XIV de ses Annales, fait mention des terres qui avaient appartenu autrefois au roi Appion (*), et qui ont été léguées au peuple romain

[1] GROTIUS, dit Vattel, nous donne de longues énumérations d'aliénations de souverainetés. « Mais les exemples ne prouvent souvent que l'abus du pouvoir, et non pas le droit. Et puis, les peuples ont consenti à l'aliénation de gré ou de force. Qu'eussent fait les habitants de Pergame, de la Bithynie, de la Cyrénaïque, lorsque leurs rois les donnèrent par testament au peuple romain? Il ne leur restait que le parti de se soumettre de bonne grâce à un légataire si puissant. Pour alléguer un exemple capable de faire autorité, il faudrait nous citer celui de quelque peuple résistant à une semblable disposition de son souverain, et condamné généralement comme injuste et rebelle. » (*Le Droit des gens*, liv. I, chap. v, édit. Guillaumain, t. I, p. 238.) P. P. F.

(*) Appien (*Bell. Mithrid.*), dit qu'Appion, bâtard de la race des Lagides, laissa par son testament le pays de Cyrènes au peuple romain. « *Nous avons acquis*, dit Ammien Marcellin (lib. XXII), *l'aride Libye, en vertu de la volonté dernière du roi Appion; et nous avons obtenu Cyrènes avec les autres villes qui forment la pentapole de la Libye, grâce à la libéralité de Ptolémée.* » Le roi de Cyrènes se nommait Appion et Ptolémée (voir le sommaire du livre LXX de Tite-Live). Le même Appion avait reçu le royaume de Cyrènes par le testament de son père, au rapport de Justin (lib. XXXIX). Il est fait mention dans la chronique d'Eusèbe, sur l'an 1952, de l'autre Appion dont parle Ammien Marcellin, qui avait établi le peuple romain héritier des pays arides de la Libye. Ajoutez à cela ce que raconte Procope (*De ædif.*) du roi Arsace, qui partagea l'Arménie de telle sorte, qu'il en donna la plus grande portion à son fils Arsace, et la plus petite à Tigrane. Nous apprenons de Josèphe, qu'Auguste ayant accordé à Hérode de laisser son royaume à celui de ses enfants qu'il voudrait, Hérode changea plusieurs fois son testament (*Hist., Antiq.* lib. XV et XVI). C'était la coutume des rois goths et vandales, de disposer des pays qu'ils avaient conquis par les armes. Le vandale Gizéric disposa par testament de l'Espagne (Procope, *Vandalic.*, lib. I). Theudéric donne pour dot à sa sœur Amalesfrides le pays de Lilybée en Sicile (Id., *ibid.*). Le même usage est établi parmi d'autres *nations*. Pépin partagea entre ses enfants l'Aquitaine, qu'il avait conquise *à la guerre* (Frédég., *Chron.*, in fine). On voit des dispositions testamen-

avec la souveraineté (*Epitom.* de TITE-LIVE). « Qui ignore, dit Cicéron sur la loi agraire, que le royaume d'Égypte est devenu, en vertu du testament du roi Alexandre, une propriété du peuple romain. » Mithridate dans le discours que lui prête Justin, parlant de la Paphlagonie, dit « qu'elle n'était point échue à son père par la force ou par les armes, mais par adoption testamentaire »

taires au sujet de la Bourgogne dans Aïmoin (III, 68 et 75). Le roi de Fez donne Fez par testament à son second fils (Léon d'Afrique, lib. III). Voyez au livre V de cet auteur, ce qu'il dit au sujet de Buggie. Le sultan Aladin légua plusieurs villes à Osman (Leunclavius, *Hist. turc.*, lib. II). Le roi de Germiane donna à sa fille, qui devait se marier avec Bajazet, les villes de Phrygie (Id., *Hist. turc.*, lib. V). Musal partagea entre ses enfants les villes que les Turcs possédaient en Cappadoce (Nicétas, lib. III). Chuscin Beg donna à Murat les villes qui étaient près du Pont-Euxin (Id., lib. I). Bajazet donna à Étienne les villes de Servie, en l'honneur de sa femme, sœur d'Étienne (Id., lib. VI). Le sultan Mahomet laissa par testament son empire à Murat (Id., lib. XII). Jacub Beg, prince de Germiane, fit héritier de ses États le sultan Murat (Id., lib. XIV). Mahomet, empereur des Turcs, avait pensé à laisser l'empire de l'Europe à son fils Amurat, et celui de l'Asie à Mustafa, son autre fils (Chalcocondyl., lib. IV). L'empereur Basile Porphyrogénète fut institué héritier par David Curopalate, du pays dont celui-ci avait été maître en Ibérie. C'est raconté par Zonaras. J'arrive aux conquérants chrétiens en Orient. Michel Despote partagea la Thessalie entre ses enfants (Nicéph. Grégoras, lib. IV). Le prince d'Étolie laissa Athènes aux Vénitiens, et vendit la Béotie à Antoine (Chalcocondyl., lib. IV). Le prince d'Arcadie donna en dot à sa fille Messène, Ithome et les pays maritimes d'Arcadie, lorsqu'elle épousa le fils de Thomas, empereur grec (Id., lib. V). Le prince Charles partagea par testament l'Acarnanie entre ses fils bâtards, et donna des portions de l'Étolie à ses parents maternels (Id.). Les royaumes de Jérusalem et de Chypre furent en partie légués par testament, et en partie aliénés par des contrats. Voyez au sujet de celui de Chypre, Bembus, *Hist. Ital.*, lib. VII, et Paruta, lib. I. Les Génois reçurent en don la ville de Castrum en Sardaigne, et d'autres villes de la dépendance de Cagliari (Bizar., *de Bell. Pisan.*, lib. II). Robert donna à Boëmond, son fils cadet, Dyrrachium et Aulone (Ann. Comnen., lib. V). Alphonse, roi d'Arragon, laissa à son bâtard Ferdinand la ville de Naples, comme pouvant en disposer par droit de conquête. Ferdinand légua à son petit-fils quelques villes du même royaume (Mariana, lib. XXX). GROTIUS.

(liv. XXXVIII). Le même historien raconte qu'Orode, roi des Parthes, avait longtemps hésité avant de décider lequel de ses fils il destinerait à régner après lui (liv. XLII). Polémon, souverain des Tibaréniens et de la contrée voisine, institua sa femme héritière de son État (STRABON, liv. XII); c'est ce que Mausole avait fait autrefois en Carie, quoiqu'il laissât des frères (STRABON, liv. XIII).

XIII.—1. Mais dans les États où le pouvoir est déféré par la volonté du peuple, j'accorde qu'on ne doit pas présumer que la nation ait voulu permettre au roi l'aliénation de sa souveraineté (*). Aussi ne devons-nous pas blâmer Crantzius, d'avoir remarqué comme une chose nouvelle, à propos d'Unguin, que ce dernier avait disposé de la Norwége par testament (*Hist. Dan.*, liv. II, ch. IV); cet historien ayant pu avoir en vue les mœurs des Germains, parmi lesquels le pouvoir n'était pas du tout possédé avec ce droit. Que si on lit que Charlemagne, Louis le Pieux et d'autres rois, dans la suite, même chez les Vandales et les Hongrois, ont disposé de leurs États par testament, cet acte avait le caractère plutôt d'une recommandation adressée au peuple (**), que d'une véritable aliénation.

(*) L'empire ne doit pas être laissé comme on lègue des champs, des esclaves, dit Vopiscus (*in Tacito*). « *Il ne pouvait,* dit Salvien, *donner aux pauvres, par testament, les peuples qu'il gouvernait* (a). »

GROTIUS.

(**) Voyez les capitulaires de Charles le Chauve (cap. XII, *Conventus*

(a) Il s'agit ici de Nabuchodonosor. Barbeyrac rapporte le passage en entier. (*Ad. Eccles. Catholic.*, lib. I). Cette phrase exprime sans doute la pensée qu'un prince n'est pas obligé de vendre ses peuples pour convertir en aumônes l'argent qu'il en pourra tirer, et qu'il ne serait pas non plus convenable, ni possible de leur donner ses États par testament. Barbeyrac fait remarquer qu'on ne peut tirer de ces paroles aucune conséquence sur la question de savoir si les rois, en général, et les rois de Babylone, en particulier, pouvaient aliéner leurs États à leur fantaisie. La citation de GROTIUS et la singulière proposition de Salvien, ne sauraient plus offrir de nos jours la moindre espèce d'intérêt.

P. P. F.

C'est ce que fait observer spécialement Adon au sujet de Charlemagne, qui voulut que son testament fût ratifié par les principaux personnages d'entre les Francs. Nous lisons un exemple semblable dans Tite-Live. Le roi de Macédoine, Philippe, voulant écarter Persée du trône, et faire roi à sa place Antigone, fils de son frère, parcourut les villes de la Macédoine pour recommander Antigone aux principaux citoyens (*).

2. Pour ce qu'on lit du même Louis le Pieux, qu'il rendit la ville de Rome au pape Paschal, cela ne fait rien au sujet; puisque les Francs ayant reçu du peuple romain la souveraineté de la ville de Rome, ont bien pu la rendre au même peuple, que le pape représentait en quelque manière, comme chef du premier ordre de l'État[1].

ad Carisiacum). On peut rapporter ici le testament de Pélage, par lequel il laissa l'Espagne à Alphonse et à Ormisinde; comme aussi certaines choses qu'on trouve dans le grammairien Saxon, au sujet du Danemark. Il n'est donc pas étonnant que quelques testaments de princes aient été de nul effet, par suite de la désapprobation du peuple; comme celui d'Alphonse, roi d'Aragon (Voyez Mariana, lib. X), et celui d'Alphonse, roi de Léon, par lequel il avait institué ses filles à l'exclusion de son fils (le même Mariana, lib. XII). GROTIUS.

(*) Voyez quelque chose de semblable dans Cassiodore, lib. VIII, épist. III et seq. C'est ainsi que les conventions entre Sanctius et Jacques d'Aragon relatives à la succession réciproque de ce royaume, furent confirmées par les grands de l'État, au rapport de Mariana (lib. X). Cet historien dit la même chose du testament de Henri, roi de Navarre, par lequel il avait institué Jean son héritier (lib. XIII); et de celui d'Isabelle, reine de Castille (lib. XXVIII). GROTIUS.

[1] « Le fait dont il s'agit est faux, dit Barbeyrac. On ne trouve rien de cette prétendue donation, ni dans Aimoïn, ni dans les *Annales* d'Éginhart, ni dans Anastase, ni dans Theganus, *De gestis Ludovici imper.* Tout est fondé sur un acte supposé, dont on allègue deux copies différentes : l'une, que Raphaël Volaterran (*Géograph.*, lib. III), dit avoir tirée de la Bibliothèque du Vatican; l'autre qui se trouve dans le droit canonique, *Distinct.* LXIII, cap. XXX. » Barbeyrac ajoute que ni avant Louis le Débonnaire, ni *longtemps après* lui, les papes n'avaient la sou-

XIV. — Ce que nous avons enseigné, jusqu'à présent, qu'il faut distinguer la souveraineté d'avec la plénitude du droit de la posséder, est tellement vrai, que non-seulement la plupart des États souverains ne sont pas possédés pleinement, mais encore que beaucoup d'États non souverains sont possédés en pleine propriété. Voilà pourquoi les marquisats et les comtés sont habituellement vendus et légués par testament, avec plus de facilité que les royaumes (*).

XV. — 1. Il y a une autre preuve de cette différence dans la tutelle d'un État (**), lorsque le roi ne peut à

veraineté pleine et entière de la ville de Rome et de ses dépendances. Enfin, revenant au passage de Grotius, il trouve la proposition du publiciste hollandais peu juste et hors de propos. « Il veut réfuter Hotoman, dit Barbeyrac, qui avait allégué la prétendue donation de Louis le Débonnaire, comme un exemple du pouvoir d'aliéner la couronne, qu'avaient, selon lui, les rois des anciens Germains. En supposant donc ce fait véritable, comme notre auteur le reconnaît, il n'importe de quelle manière la souveraineté de la ville de Rome ait passé autrefois aux rois des Francs, ni en faveur de qui ils s'en soient dépouillés. Il s'agirait seulement de voir si Louis le Débonnaire avait fait cette restitution de son autorité propre, ou avec l'approbation de son peuple. »

De nos jours, abstraction faite des conquêtes, qui deviennent de plus en plus rares, par l'effet du système de l'équilibre politique, et de la fusion des intérêts internationaux, les territoires ne se donnent plus, les nations ne sont plus assimilées à des choses, et la volonté populaire est toujours interrogée comme étant la seule base légitime des pouvoirs publics. Mais pour faire retour aux négations de Barbeyrac, on peut lire dans la magnifique histoire de France de M. Henri Martin, le récit de la donation faite par Pepin au pape Étienne, des villes de la Romagne, du duché d'Urbin et d'une partie de la marche d'Ancône. « Tel fut l'acte célèbre, dit M. Henri Martin, qui plaça le pontife romain parmi les souverains temporels, qui acheva de lui assigner une position politique à part parmi les évêques, et qui l'aida à obtenir dans Rome, en fait, sinon en droit, la même domination qu'il exerçait dans les vingt-deux cités données par Pepin. » (*Histoire de France*, t. II (édit. Furne, 1861), p. 239). P. P. F.

(*) Voyez au sujet de la principauté d'Urgel, Mariana, lib. XII, cap. XVI. GROTIUS.

(**) *Voyez* Cothman, t. I, consult. XLI, num. II. GROTIUS.

cause de son bas âge, ou par maladie, remplir les fonctions du pouvoir. Dans les États, en effet, qui ne sont pas patrimoniaux, la tutelle appartient à ceux auxquels la loi politique ou, à son défaut, le consentement du peuple la confie (*). Dans les États patrimoniaux, elle appartient à ceux que le père ou que les proches ont choisis (**). C'est ainsi que nous voyons que dans le royaume des Épirotes, qui devait son origine au consentement populaire, ce fut le peuple qui donna des tuteurs au roi Arrybas encore mineur (JUSTIN, liv. XVII), et ce furent les principaux personnages de Macédoine, qui décernèrent la tutelle du posthume d'Alexandre le Grand (JUSTIN, lib. XIII). Mais dans l'Asie Mineure, pays conquis, le roi Eumènes donna à son fils Attale, son frère pour tuteur (PLUTARQUE, *de Amore frat.*) [1]. Hiéron qui ré-

(*) Voyez Mariana, au sujet d'Alphonse V, roi de Léon. Mais le testament du roi Jean, sur la régence et l'administration du royaume, fut désapprouvé par les principaux de l'État. (Mariana, lib. XVIII.) GROTIUS.

(**) Ptolémée, roi d'Égypte, établit pour tuteur de son fils le peuple romain (Valère Maxime, lib. VI, cap. VI, num. 1). GROTIUS.

[1] Gronovius reproche à Grotius d'avoir mal à propos rapporté aux royaumes patrimoniaux, acquis par droit de conquête, l'Asie Mineure où régnait Eumènes, car ce prince n'avait pas conquis l'Asie, il ne l'avait qu'obtenue par héritage de son père Attale, et ses États s'étaient accrus par les bienfaits des Romains, en récompense du secours qu'il leur avait donné dans la guerre contre Antiochus. Barbeyrac défend GROTIUS, en faisant remarquer que notre auteur n'a point prétendu que ce fut Eumènes lui-même qui eût conquis l'Asie Mineure, et qu'il a seulement voulu dire que ce pays avait été originairement une conquête. Barbeyrac ajoute, en invoquant Plutarque, qu'Eumènes fit plus que d'établir son frère tuteur de son fils, et régent du royaume, mais qu'il lui donna véritablement et absolument la couronne, le chargeant d'épouser sa veuve. Le frère d'Eumènes se démit lui-même du pouvoir en faveur de son neveu, lorsque ce dernier fut arrivé à l'âge de régner. « Cette inexactitude de GROTIUS est d'autant plus à noter, dit Barbeyrac, qu'elle montre avec quelle liberté les rois qui regardaient le royaume comme leur patrimoine, en disposaient, jusqu'à nommer pour héritier un frère, à l'exclusion d'un fils. »

Ces détails n'offrent plus aucune espèce d'intérêt au point de vue du

gnait en Sicile, assigna de même par testament à son fils Hiéronyme, les tuteurs qu'il voulut choisir.

2. Au reste, que le roi soit propriétaire, comme le serait un particulier, des fonds de son royaume, ainsi que le devint le roi d'Égypte, après le temps de Joseph, et que le sont les rois indiens, au rapport de Diodore (lib. II) et de Strabon (lib. XV); ou qu'il ne le soit pas, c'est un point étranger à la souveraineté, et qui n'a point de rapport avec la nature du pouvoir suprême [1]. Aussi

droit public moderne. Nous avons dit déjà, qu'il n'existe plus en Europe aucun État que sa constitution déclare *patrimonial,* c'est-à-dire dont le souverain puisse disposer comme de sa propriété. Quant à la régence, nous avons dit ailleurs que le droit de la conférer devrait appartenir à la nation, mais que cette maxime n'a pas encore été appliquée. En France la régence a généralement appartenu, et *de plein droit,* au parent du roi mineur, le plus proche suivant l'ordre de l'hérédité. (Voir *Constit.*, 3 sept. 1791, tit. III, ch. II, sect. II, art. 2; *Décr.*, 12 sept. 1791, art. 3; *Senat. Cons. organique*, 28 floréal an XII (18 mai 1804), tit. IV, art. 20; loi 30 août 1842, art. 2; *Sénat. Cons.*, 17-20 juil. 1856, art. 4). D'après le sénatus consulte de 1856, la régence appartient actuellement en France : 1° à la personne désignée par l'Empereur, dans un acte rendu public avant son décès: 2° à défaut de désignation, à l'Impératrice, qui la perd par le convol en de secondes noces, et par la mort de son fils, à moins que, dans ce dernier cas, elle n'ait un fils puîné qui soit appelé au trône; 3° au premier prince français, et, à son défaut, aux autres princes français, dans l'ordre de l'hérédité de la couronne. Un conseil de régence est placé à côté du régent. Sur l'interprétation du sénatus-consulte du 17 juil. 1856, voir : Batbie, *Traité théorique et pratique de droit public,* t. III, p. 426 et suiv. Sur la régence, voir Vattel, *Le droit des gens*, édit. Guillaumin, t. I, p. 225, et la note 1. P. P. F.

[1] Barbeyrac fait remarquer, non sans raison, que cette réflexion de GROTIUS a peu de liaison avec la suite du discours. « Je soupçonne fort, dit-il, que l'auteur l'ayant ajoutée après la composition de son ouvrage, ne prit pas bien garde où il la mettait, comme cela lui est arrivé plus d'une fois à l'égard des choses qu'il ajouta depuis la première édition. » Non satisfait d'avoir relevé ce défaut de suite, Barbeyrac a transporté tout cet alinéa à la suite du paragraphe XII. Nous n'avons pas cru devoir nous permettre une semblable altération du texte, par respect pour l'œuvre que nous reproduisons. P. P. F.

cela ne constitue ni une autre espèce de souveraineté, ni un autre mode de posséder le pouvoir souverain.

XVI. — 1. Une troisième observation à faire, c'est que la puissance souveraine ne cesse point d'être telle, lors même que celui qui doit gouverner s'engage par quelque promesse envers ses sujets ou envers Dieu (*), même sur des choses qui concernent le gouvernement. Je ne parle pas ici de l'observation du droit naturel, du droit divin, ou même du droit des gens, qui lie tous les rois, quand bien même ils n'auraient rien promis à cet égard, mais je fais allusion à certaines règles qui ne les obligeraient pas s'ils ne s'y étaient point engagés par une promesse. La vérité de mon dire ressort de la ressemblance de ce cas avec celui d'un père de famille, qui, s'il s'est engagé envers les siens à un acte quelconque concernant la direction de ceux qui lui sont soumis, ne cesse pas pour cela de conserver le pouvoir sur sa famille, autant que le comporte la nature de ce gouvernement domestique. Le mari n'est pas dépouillé non plus de la puissance maritale, pour avoir fait quelque promesse à sa femme.

2. Il faut avouer cependant que lorsque cela a lieu, le pouvoir se trouve en quelque sorte plus limité, soit que l'obligation contractée par le souverain porte seulement sur l'exercice du pouvoir, soit qu'elle frappe directement le pouvoir lui-même [1]. Dans le premier cas,

(*) Trajan dévouait à la colère des dieux sa tête et sa main, s'il venait à manquer à ses devoirs, de propos délibéré (Pline, *Panégyr.*). L'empereur Adrien jura de ne jamais punir un sénateur, avant qu'il n'eût été condamné par le sénat. L'empereur Anastase jura qu'il ferait observer les décisions du concile de Chalcédoine ; comme le rapportent Zonaras, Cédren et d'autres. Les derniers empereurs grecs prêtaient serment à l'Église. Voyez le même Zonaras, dans la vie de Michel Rangabé, et ailleurs. Voyez aussi un exemple des promesses que faisaient les rois Goths, dans Cassiodore, lib. X, 16, 17. GROTIUS.

[1] Barbeyrac interprète *ainsi cette* pensée de GROTIUS. « Quelquefois le

l'acte accompli contrairement à l'engagement sera injuste, parce que, ainsi que nous le démontrerons ailleurs, toute vraie promesse confère un droit à celui qui l'a reçue; dans le second cas l'acte sera, de plus, nul par défaut de pouvoir[1]. Mais il ne s'ensuit pas, cependant, que celui qui fait une telle promesse s'impose un supérieur, car la nullité de l'acte ne résulte pas, dans

peuple exige de son roi qu'il ne lève, par exemple, des impôts que sur certaines choses..... En ce cas-là, le roi a le pouvoir de lever des impôts, qui est une partie de la souveraineté,.... il n'est point obligé de consulter le peuple, afin que le peuple juge s'il est nécessaire de lever des impôts extraordinaires, ou de les exiger en telle ou telle quantité; mais il ne peut légitimement les mettre sur d'autres choses, que celles qui ont été spécifiées par la loi fondamentale. Ainsi la limitation tombe alors sur l'*exercice du pouvoir*, et non pas sur le pouvoir même..... Mais quelquefois aussi le peuple stipule que le roi ne lèvera aucun impôt, ou qu'il ne fera aucune loi, ou qu'il n'établira aucun magistrat, ou qu'il n'entreprendra aucune guerre qu'avec le consentement du peuple, et alors la limitation de l'autorité royale tombe *sur le pouvoir même*. Car, quoique le roi ait toutes les parties de la souveraineté, il y en a quelques-unes qu'il ne peut exercer sans le consentement du peuple. » Barbeyrac fait remarquer, avec raison, qu'il ne s'agit ici, dans la pensée de Grotius, nullement d'un *partage* de la souveraineté. Il est parlé d'un tel partage dans le paragraphe suivant; et la différence qu'il y a, dans la théorie de Grotius, c'est que lorsque la souveraineté est véritablement partagée, le peuple exerce la partie de la souveraineté qu'il s'était réservée, avec une entière indépendance; au lieu que, dans le cas dont il s'agit, le peuple ne peut point, par exemple, faire la guerre de son chef, mais il a seulement le droit d'exiger que le roi ne l'entreprenne pas sans son consentement; et quand il a consenti, c'est le roi qui fait la guerre, et non pas le peuple. Telle est bien la pensée de Grotius; mais la théorie contemporaine du mandat, et le principe que la souveraineté réside absolument dans la nation, laissent loin en arrière les dissertations de Grotius et de ses annotateurs, sur la souveraineté partagée ou non. P. P. F.

[1] « Je ne vois aucun fondement à la distinction que fait ici Grotius. Il me semble que, dans l'un et dans l'autre cas, tout ce que le roi fait contre ses engagements est également injuste et nul en lui-même... L'engagement est aussi vrai, et aussi fort, dans le premier cas que dans l'autre; et par conséquent le roi n'a pas plus de droit de violer celui-là, que celui-ci. » (Barbeyrac.)

ce cas, d'une autorité supérieure; elle découle du droit même.

3. Chez les Perses, le roi exerçait un pouvoir absolu; il gouvernait par lui-même et ne dépendait de personne, ainsi que le dit Plutarque; on l'adorait comme une image de la divinité; on voit dans Justin qu'il n'était remplacé qu'à sa mort. C'était un roi, qui disait aux grands de Perse : « C'est pour ne point paraître n'avoir suivi d'autre conseil que le mien, que je vous ai réunis; souvenez-vous, au reste, que votre devoir est d'obéir plutôt que de conseiller » (VALÈRE-MAXIME, lib. IX, cap. v). Cependant ce roi se liait par un serment, lorsqu'il arrivait au trône, comme l'ont remarqué Xénophon et Diodore de Sicile; il lui était interdit de changer les lois (*) qui avaient été faites suivant certaines formalités, comme nous l'apprennent l'histoire de Daniel (chap. VI, 8, 12, 15), Plutarque dans la vie de Thémistocle [1], Diodore de Sicile (lib. XVII), et longtemps après Procope, dans le livre Ier de sa *Guerre persique*, où l'on trouve sur ce sujet une histoire remarquable (**). Diodore de Sicile dit la même chose des rois d'Éthiopie (liv. III). Suivant cet historien (lib. I), les rois d'Égypte qui, on ne peut en douter, exerçaient cependant comme les autres rois de l'Orient une puissance absolue, se soumettaient à l'observation de beaucoup de règles; mais s'ils les violaient,

(*) Josèphe dit dans l'histoire de Vastha, que le roi ne pouvait se réconcilier avec elle, à cause de la loi. Ces sortes de lois s'appelaient les lois du royaume, comme le remarque Jacchiades, sur Daniel, lib. VI, 13. — Sur les lois des royaumes d'Espagne, voyez Mariana, lib. XX. GROTIUS.

[1] Grotius cite la vie de Thémistocle, mais il n'y a rien de tel; et je suis fort trompé, s'il n'a eu en vue une chose, qui se trouve dans la vie d'Artaxercès (*Traduct. de l'abbé Tallemant*, 1681, t. III, p. 347). (BARBEYRAC.)

(**) Le même historien parle pourtant d'une loi au sujet du fort de Léthé, qui fut changée par le roi de Perse; mais il ne donne pas son approbation. GROTIUS.

ils ne pouvaient être accusés de leur vivant; morts, on faisait le procès à leur mémoire (*), et s'ils étaient condamnés, on leur refusait la pompe de la sépulture. Il en était de même pour les rois hébreux (**) qui avaient mal régné; leurs cadavres étaient inhumés en dehors du lieu consacré à la sépulture des rois (II *Paral.* XXIV, 25, XXVIII, 27) : mesure excellente, qui conservait le respect dû à la puissance suprême, et qui cependant, par la crainte d'un jugement futur, détournait les rois de violer leur serment. Plutarque (***) nous apprend, dans la vie de Pyrrhus, que les rois d'Épire avaient la coutume de jurer aussi qu'ils gouverneraient suivant les lois [1].

4. Que décider si l'on ajoutait cette clause, que dans le cas où le roi violerait la foi jurée, il serait déchu du

(*) « Les lois ordonnent que les corps des tyrans soient privés de sépulture, et jetés en dehors des frontières » (Appian., *De bell. civil.*, lib. III). L'empereur Andronic laissa sans sépulture le corps de Michel, son père, parce qu'il avait commencé à embrasser la foi de l'Église latine (Nicéph. Grégoras, lib. VI). GROTIUS.

(**) Voyez Josèphe, au sujet des deux Joram, l'un roi de Jérusalem, l'autre roi d'Israël, lib. IX, cap. III, et V; et au sujet de Joas, roi de Jérusalem. GROTIUS.

(***) Voici les paroles de Plutarque : « Les rois d'Épire avaient coutume, après avoir fait un sacrifice solennel à Jupiter qui préside aux batailles, dans un lieu appelé Passaron, qui est dans la province de Molossie, de faire un serment par lequel ils promettaient aux Épirotes de leur commander selon les lois du pays, et de recevoir pareillement d'eux, en ce lieu-là, un serment solennel, par lequel ils promettaient de maintenir la royauté qui se contiendrait dans les termes prescrits par les lois (*a*). » GROTIUS.

[1] Les temps modernes ont vu naître une force morale non moins capable de retenir les rois sur la pente du despotisme, que ne pouvait l'être le jugement des Pharaons après leur mort. De nos jours, les communications internationales si rapides, et la publicité, ont créé une puissance européenne nouvelle, avec laquelle tous les gouvernements sont forcés de

(*a*) Vie de Pyrrhus. Je me suis servi de la traduction de l'abbé Tallemant, *1681, t. IV*, p. 10, à laquelle je recours pour vérifier les citations de Grotius et *de Barbeyrac.* P. P. F.

trône? (*) Dans ce cas-là même, le pouvoir de ce roi ne cessera pas d'être souverain; mais la manière d'en jouir sera restreinte par l'effet de la condition, et ce sera une autorité qui ne différera pas d'un pouvoir conféré à temps. Agatharcides (*apùd Photium*) racontait du roi des Sabéens, qu'il était en possession du pouvoir le plus absolu, mais que s'il sortait de son palais, il pouvait être lapidé. Strabon a fait la même remarque, sur la foi d'Artémidore (lib. XVI)[1].

5. Il en est ici comme d'un fonds que l'on détient à charge de fidéicommis; il n'est pas moins *nôtre*[2] que s'il était possédé en pleine propriété; mais on le possède avec l'éventualité d'avoir à le rendre. Or, une semblable clause commissoire[3] peut être insérée non-seulement

compter : cette puissance, c'est l'opinion. Elle peut être un moment indécise ou égarée, mais elle finit toujours par se placer du côté de la justice, du bon droit et de l'humanité. P. P. F.

(*) Voyez-en un exemple dans Krantzius, *Hist. Suedic.*, lib. IX. GROTIUS.

[1] Dans l'édition de Barbeyrac, le détail historique relatif au roi des Sabéens est mis en note par le traducteur, pour rétablir la liaison du discours. P. P. F.

[2] Barbeyrac a fait ici un remaniement du texte, que nous adoptons volontiers. Voici quelle est la phrase de GROTIUS : « *Sic fundus, qui fidei commisso tenetur, est quidem fundus non minùs quam si pleno dominio possideretur...* » Il est vraisemblable que l'auteur a voulu dire : « *Est quidem fundus* NOSTER, *non minùs quàm...* etc... » La ressemblance du mot suivant *non*, a dû faire que les imprimeurs ont sauté le mot *noster*, et Grotius ne s'est point aperçu de cette omission, en relisant son ouvrage. Barbeyrac suppose même, avec apparence de raison, que Grotius a eu en vue la loi 66 du titre I, liv. VI, *De rei vindicatione*, au Digeste, où il est dit : « *Non ideo minùs rectè quid* NOSTRUM *esse vindicabimus, quod* ABIRE A NOBIS *dominium speratur, si* CONDITIO *legati aut libertatis exstiterit.* » P. P. F.

[3] En droit romain, la *lex Commissoria* était un pacte adjoint, par lequel il était convenu que si l'acheteur ne payait pas le prix à une époque déterminée, la vente serait résolue, sans qu'il fût nécessaire d'avoir recours à la *mise en demeure*. P. P. F.

dans l'acte de concession de la souveraineté, mais encore dans tous les autres contrats[1]. Nous voyons, en effet, certains traités d'alliance entre peuples voisins, contractés sous une pareille condition (*).

XVII. — 1. Il faut remarquer, en quatrième lieu, que bien que la souveraineté soit une chose en soi-même une et indivisible, composée des parties que nous avons énumérées plus haut, y compris la supériorité, c'est-à-dire l'indépendance parfaite[2], il arrive cependant parfois (**) qu'on la divise soit en parties appelées potentielles, soit en parties subjectives[3]. C'est ainsi que,

[1] Qui ne changent pas pour cela de nature. P. P. F.

(*) Ou même sous la condition que les sujets n'aideront pas leur roi s'il vient à violer ses engagements, ou qu'ils ne lui obéiront pas. Voyez CROMER, *Polon.*, lib. XIX et XXI. On en trouve aussi un exemple dans Schafnaburg, *Histoire de Henri*, sur l'année 1074) (*a*). GROTIUS.

[2] C'est-à-dire : bien que la souveraineté soit quelque chose de simple et d'indivisible en soi-même, ou un assemblage des diverses parties dont l'énumération a été faite, liées étroitement ensemble avec le caractère d'indépendance qui y est joint... P. P. F.

(**) Voyez ZAZIUS, *Singular. respons.*, lib. II, cap. XXXI. GROTIUS.

[3] Barbeyrac paraphrase ainsi la proposition de GROTIUS : « Il arrive pourtant quelquefois que la souveraineté se trouve divisée, ou en *parties subjectives*, comme on parle, ou en parties *potentielles* ; c'est-à-dire, ou entre plusieurs personnes qui la possèdent par indivis ; ou en plusieurs parties, dont l'une est entre les mains d'une personne, et l'autre entre les mains de l'autre. » M. de Courtin, développant les notes de Gronovius, sur ce point, donne la définition suivante des expressions de *potentielles* et de *subjectives*. « Par le mot de *potentielles*, dit-il, GROTIUS entend les parties qui ont la puissance souveraine ; et par le mot de *subjectives*, les parties qui sont soumises à cette puissance, c'est-à-dire les sujets des provinces qui composent l'État ; lesquelles sont à l'égard de l'État ou de la puissance souveraine, ce que dans l'Ecole plusieurs espèces sont à l'égard d'un genre, dont elles sont les parties subjectives. Car dans l'Ecole on appelle un *tout potentiel*, celui qui a sous lui les parties qui le compo-

(*a*) Il s'agit de l'histoire de Henri IV, Empereur d'Allemagne. Barbeyrac fait remarquer que GROTIUS a établi autre part, que cette clause commissoire est tacitement renfermée dans tous les traités d'alliance, liv. II, ch. XV, p. 15. P. P. F.

quoiqu'il n'y eût qu'un empire romain, on vit pourtant souvent un empereur gouverner l'Orient, un autre l'Occident, ou trois empereurs se partager même par tiers l'univers. Il peut arriver, de même, qu'un peuple faisant choix d'un roi, se réserve en propre certains actes de la souveraineté, et lui défère le reste en pleine disposition. Mais cela n'a pas lieu, comme nous l'avons démontré déjà, toutes les fois que le roi s'est lié par quelques promesses; cela n'arrive que si l'on fait en termes formels le partage dont nous avons parlé plus haut (*); ou si le peuple libre encore impose quelques obligations au roi futur par voie de disposition permanente, ou si l'on a inséré quelque clause qui fasse entendre que le roi puisse être contraint ou puni. Commander, en effet, est

sent, comme un genre a sous soi ses espèces; pour le distinguer du *tout* qu'on appelle *tout actuel*, qui a dans lui-même les parties qui le composent, comme un corps composé de sa matière et de sa forme. Or, de tout cela Grotius veut inférer, que bien que la puissance souveraine soit en elle-même une et indivisible, elle peut néanmoins avoir plusieurs parties potentielles. Car, de même, dit-il, qu'il est arrivé qu'un même empire romain a eu deux chefs ou parties potentielles qui ont régné, l'une en Orient, et l'autre en Occident, l'autorité impériale demeurant cependant une et indivisible; il se peut faire de même que les parties subjectives qui composent un État, se joignant ensemble pour déférer leur souveraineté, ne la défèrent pas tout entière, mais en gardent une partie pour certains cas avenants. Dans ce cas la partie subjective devient à cet égard potentielle, et ainsi il y a deux parties potentielles, sans pour cela que l'autorité souveraine cesse d'être une » (*Table des matières de la traduction de M. de Courtin*, édit. de 1687, t. II, p. 122). P. P. F.

(*) C'est ainsi que du temps de Probus, le sénat confirmait les lois des princes; il connaissait des appels; il créait les proconsuls; il donnait des lieutenants aux consuls (*a*). Voyez aussi Gailius, lib. II, *Observ.* LVII, num. 7; et le cardinal Mantica, *De tacitis et ambiguis conventionibus*, lib. XXVII, tit. V, num. 4. Grotius.

(*a*) Barbeyrac remarque, d'après Saumaise, qu'il faut lire, et dans le texte de Vopiscus, d'où est tiré ce passage (cap. XIII), et dans le texte de Grotius : « *legatos* EX *consulibus*, » et non « *legatos consulibus*. » De sorte qu'au lieu de « *nommait les lieutenants des consuls*, » on doit dire : *nommait des lieutenants consulaires...* » P. P. F.

l'œuvre d'un supérieur, qui est tel du moins par rapport à ce qui est ordonné. Quant à la contrainte, elle n'est pas toujours, à la vérité, l'acte d'un supérieur, puisque chacun a naturellement le droit de contraindre son débiteur, mais elle est incompatible avec l'état d'un inférieur. Ainsi du droit de contraindre découle du moins une idée d'égalité, et par conséquent un partage de la souveraineté.

2. Plusieurs allèguent qu'il y a beaucoup d'inconvénients à appréhender d'un tel État, qui a comme deux têtes; mais ainsi que nous l'avons dit plus haut, en matière de gouvernement civil, il n'y a rien qui soit complétement exempt de défauts; et l'on doit mesurer le droit non d'après ce qui peut sembler le meilleur à tel individu ou à tel autre, mais d'après la volonté de celui qui a donné naissance à ce droit [1]. On trouve au livre III du traité *des Lois* de Platon un ancien exemple de ce partage. Les Héraclides ayant fondé Argos, Messène et Lacédémone, leurs rois furent astreints à gouverner dans les limites de lois déterminées, et, tant qu'ils s'y conformaient, les peuples étaient tenus de conserver le pouvoir entre les mains de ces rois et de leur postérité; ils ne devaient point souffrir qu'on y portât atteinte. Cette garantie n'avait pas été assurée seulement par un serment que les sujets avaient prêté à leurs rois, et les rois à leurs sujets, mais ces rois et ces peuples entre eux (*) s'étaient réciproquement engagé leur foi, les rois

[1] Barbeyrac place toute cette phrase à la fin du paragraphe, et commence l'alinéa par l'exemple tiré des lois de Platon. « J'espère, dit-il, qu'on trouvera que cet exemple est mieux placé ici. Grotius, en l'ajoutant aux éditions postérieures à la première, ne prit pas bien garde à la liaison du discours. » Nous n'avons pas cru devoir imiter Barbeyrac, et nous avons tenu à reproduire la grande œuvre de Grotius, avec la plus scrupuleuse exactitude. P. P. F.

(*) On trouve plusieurs exemples semblables dans l'histoire des

vis-à-vis des nations voisines, les peuples vis-à-vis des rois voisins, et ils s'étaient promis de se secourir les uns les autres[1].

XVIII. — 1. Ceux-là se trompent fort qui pensent que lorsque les rois ne veulent accorder de force aux actes de leur autorité, qu'autant que ces actes auront été approuvés par un sénat ou toute autre assemblée, cette manière d'agir constitue un partage de la souveraineté; car lorsque leurs actes se trouvent annulés d'après cette règle, ils ne doivent être censés l'avoir été qu'en vertu de l'ordre du roi lui-même, qui a voulu user de cette

peuples septentrionaux. Voyez Johan. Magnus, *Hist. suedic.*, lib. XV et XXIX; Crantzius, *Suedic.*, lib. V; Pontanus, *Hist. Danic.*, lib. VIII. GROTIUS.

[1] Ce serait peut-être l'occasion de poser ici la question de savoir si une constitution doit être considérée comme un *contrat* entre la nation et les pouvoirs publics. Il est généralement admis de nos jours qu'une constitution ne lie point synallagmatiquement la nation envers les pouvoirs qu'elle institue, la souveraineté étant inaliénable de sa nature, et le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne pouvant jamais être représenté que par lui-même. D'après les principes du droit public moderne, il n'y a pas d'autre contrat possible, entre une nation et son gouvernement, qu'un *mandat révocable*. « La doctrine contraire, dit M. Berriat-Saint-Prix, a pu se défendre à des époques de féodalité, alors qu'il y avait des seigneurs et des vassaux au lieu de magistrats et de citoyens. Quand les serfs extorquaient ou achetaient leur affranchissement ; quand les bourgeois s'unissaient aux seigneurs contre le suzerain, comme en Angleterre, ou au suzerain contre les seigneurs, comme en France, il se faisait de véritables transactions par lesquelles les possesseurs sacrifiaient aux hommes possédés une portion de leurs droits » (*Théorie du Droit constitutionnel français*, p. 10). Une constitution n'est pas davantage un contrat entre tous les individus dont l'agrégation compose un peuple, car il faudrait pour le former leur consentement unanime, hypothèse d'une réalisation difficile. Voir sur cette question : Le *Commentaire sur la Charte constitutionnelle* (1836), p. 27 et suiv. ; PAILLIET, *Droit public français*, p. 746, note 2; PINHEIRO-FERREIRA, *Manuel du citoyen*, n° 502; LANJUINAIS, *Essai sur la Charte*, n°s 128, 337; PRADIER-FODÉRÉ, *Éléments de droit public*, etc. (1864), p. 43, et la note 1, sur VATTEL, le *Droit des gens*, édit. *Guillaumin, 1863, t. I*, p. 190 et suiv. P. P. F.

précaution, afin d'éviter qu'on ne prît pour l'effet de sa vraie volonté des dispositions obtenues par surprise. Telle était la recommandation d'Antiochus III aux magistrats de son empire : il leur prescrivait de ne pas lui obéir s'il venait à donner quelque ordre contraire aux lois (BOERIUS, *ad cap.* I *de Constit. in Decret.*; PLUTARQ. *Apophthegm.*). Une loi de Constantin défend que les pupilles ou que les veuves soient contraints de venir plaider devant la cour de l'empereur, quand bien même on produirait pour les y forcer un rescrit impérial (*) (*Code*, lib. III, tit. XIV, *L. quandò imperator*...).

2. Il en est donc ici comme pour les testaments auxquels on a ajouté cette clause : que tout testament postérieur soit de nulle valeur. Une clause semblable donne, en effet, lieu de supposer que le testament postérieur n'est pas l'expression d'une volonté sérieuse[1]. Mais comme il arrive pour cette disposition, de même la déclaration d'un roi au sujet de la nullité de certaines choses qu'il aura faites ou ordonnées, peut perdre toute sa force par un nouvel ordre formel et l'expression particulière d'une volonté postérieure.

XIX. — Je n'invoque pas non plus l'autorité de Polybe[2], qui rattache la république romaine à la catégorie des États dont le gouvernement était mixte. En ce temps-là cette république était purement populaire, à ne considérer que le droit, et non les faits; car l'auto-

(*) Ajoutez la loi 1, au Code, *de Petitionibus bonorum sublatis*.
GROTIUS.

[1] L'ordonnance de 1755 sur les testaments, a abrogé l'usage des clauses dérogatoires dans tous testaments, codicilles ou dispositions à cause de mort ; et voulu qu'à l'avenir elles soient regardées comme nulles et de nul effet, en quelques termes qu'elles soient conçues (art. 76).
P. P. F.

[2] *Pour établir par des exemples la vérité de ce qui vient d'être dit au sujet du partage de la souveraineté.* P. P. F.

rité du sénat, qu'il compare au gouvernement d'une aristocratie, et celle des consuls qu'il veut assimiler en quelque sorte aux rois, étaient subordonnées au peuple. Je dis la même chose de l'opinion des autres auteurs qui ont écrit sur la politique, et qui considèrent comme plus convenable à leurs vues de s'arrêter à la forme extérieure du gouvernement et à la manière dont les affaires s'administrent ordinairement, que d'étudier la nature même de la souveraineté.

XX.—1. Notre sujet s'accommode mieux de ce qu'a écrit Aristote[1], qu'il y a certaines espèces de gouvernements intermédiaires, entre la royauté pleine, qu'il appelle absolue — qui est qualifiée de *monarchie parfaite* dans l'Antigone de Sophocle (*); de *royauté commandant par elle-même*

[1] Il faut se rappeler qu'Aristote considérait le gouvernement monarchique comme un genre comprenant sous lui plusieurs espèces. Il réduisait les diverses espèces de royautés au nombre de quatre : 1° celle des temps héroïques, limitée et fondée sur le consentement des sujets ; 2° celle des barbares, absolue, héréditaire, mais fondée sur la loi ; 3° celle des *Aesymnètes*, tyrannie élective pour un temps, ou pour la vie seulement (espèce de dictature) ; 4° celle des rois de Lacédémone, commandement de l'armée à perpétuité. « Mais, ajoutait Aristote, il y en a une cinquième espèce, où un seul homme est maître de tout..... Au reste, nous n'avons guère à considérer ici que deux espèces de royauté ; celle que nous venons de définir, et celle de Sparte ; car la plupart des autres espèces sont comme intermédiaires entre ces deux-là, puisque les rois y ont moins de pouvoir que dans la monarchie absolue, et ont une autorité plus grande que celle des rois de Lacédémone..... » *Politique*, liv. III, chap. x ; n° 2, traduct. de M. Thurot, édit. Firmin Didot, 1824, p. 210 et suiv. — M. Thurot fait remarquer que le mot de παμϐασιλεία, par lequel Aristote désigne la royauté absolue, paraît avoir été imaginé par le philosophe de Stagyre, pour exprimer une notion peu familière aux Grecs, et qu'on ne rencontre, en effet, dans aucun autre écrivain (*Ibid.*, p. 211).

P. P. F.

(*) Les tragiques représentent, en effet, ainsi que nous l'avons remarqué sur le § VIII, le royaume de Thèbes comme semblable à ceux des Phéniciens d'où étaient sortis les premiers rois thébains.

GROTIUS.

et indépendante, par Plutarque (*); de puissance *absolue en soi*, par Strabon; — et la royauté lacédémonienne, qui n'est qu'un simple principat[1]. Pour moi, j'estime qu'on peut citer comme exemple de ce partage de souveraineté, ce qui se passait à l'égard des rois hébreux; car je pense qu'il n'est pas permis de douter du pouvoir absolu de ces princes dans la plupart des matières. Le peuple, en effet, avait voulu un roi semblable à ceux des nations voisines (**) : or les peuples de l'Orient étaient gouvernés d'une manière très-despotique. Eschyle fait dire à Atossa, à propos du roi des Perses : « *Il n'est pas responsable devant l'État.* » On connaît ces vers de Virgile : « *L'Égypte, la vaste Lydie, les peuples Parthes, le Mède riverain de l'Hydaspe, ne respectent pas autant leur roi.* » Tite-Live (lib. XXXVI) dit que « les Syriens et les habitants de l'Asie sont des races d'hommes nées pour la servitude. » Cette appréciation ne diffère pas de celle d'Apollonius dans Philostrate : « Les Assyriens et les Mèdes adorent la domination. » « Les Asiatiques supportent avec patience le pouvoir arbitraire, dit Aristote (*Polit.*, lib. III, cap. IX). Dans Tacite, le batave Civilis s'exprime ainsi dans ses entretiens avec les Gaulois : « L'esclavage est fait pour la Syrie, pour l'Asie, pour l'Orient, accoutumé

(*) Denys d'Halycarnasse parlant des rois de Lacédémone, dit qu'ils n'étaient pas absolus. GROTIUS.

[1] « La royauté, telle qu'elle existe à Sparte, dit Aristote, semble être surtout de celles qui sont subordonnées aux lois, et où le monarque n'a point un pouvoir absolu. Mais, lorsqu'il est hors du territoire de Sparte, il a la direction suprême de tout ce qui est relatif à la guerre, et de plus c'est lui qui préside à toutes les cérémonies religieuses. Le caractère d'une telle royauté est dans le commandement absolu et perpétuel de l'armée... » (*Politique*, liv. III, chap. IX, traduct. et édit. cit., p. 205 et suiv.) P. P. F.

(**) Le peuple croyait, pour me servir des expressions de Josèphe, qu'il n'y avait rien d'étrange que, les nations voisines étant gouvernées *par des rois*, il acceptât lui-même cette forme de gouvernement. GROTIUS.

à servir sous des rois (*). » Il y avait bien alors des rois dans la Germanie et dans les Gaules, mais comme le remarque le même Tacite, leur droit était précaire; ils jouissaient d'une autorité de conseil et non d'un pouvoir de commandement.

2. Nous avons dit plus haut que tout le peuple hébreu avait été soumis à un roi; et Samüel en faisant la description du pouvoir royal, montre suffisamment que contre les injustices du roi il n'y avait pour le peuple aucun recours; c'est même ce que les anciens docteurs concluent avec raison de ce verset du psaume : « *J'ai péché contre toi seul.* » Jérôme fait observer sur ce passage, que « comme David était roi, il ne craignait personne (**). » « Il était roi, dit Ambroise, il n'était soumis

(*) Cicéron dit des Juifs et des Syriens qu'ils sont nés pour la servitude (*Orat. de Provinciis consularibus*), Euripide dit que « chez les barbares, tout est esclave, à la réserve d'un seul homme » (*Helen.*). Cette pensée a été imitée d'Eschyle, chez lequel on trouve ce vers : « Personne ne vit libre, si ce n'est le seul Jupiter. » Lucain a dit aussi : « Bientôt César seul sera libre dans tout l'univers. » Salluste s'exprime ainsi au sujet des nations de l'Orient : « Tant la vénération pour le nom de roi est innée en elles. » Servius et Philargyrius le citent à propos du passage des Géorgiques de Virgile. Dans Philostrate (lib. VII), Apollonius dit de Damis « qu'étant Assyrien et voisin de la Médie, il n'a aucun sentiment généreux qui le porte à la liberté. » Julien écrivant contre les chrétiens s'écrie : « Que vous dirai-je des Germains au cœur passionné pour la liberté et impatient du joug, ou des Syriens, des Perses et des Parthes dociles à subir la main d'un maître; ainsi que de tous les peuples barbares situés ou à l'Orient, ou au midi, et qui se contentent de vivre sous des rois dont le pouvoir imite celui d'un maître sur ses esclaves? » « Nous ne t'avons pas livré des Sabéens dociles à l'esclavage, dit Claudien; nous n'avons pas fait de toi un maître de l'Arménie... » GROTIUS.

(**) Jérôme dit de même (*Epist. ad Rustic., de pœnitent.*) : « Il était roi, il ne craignait personne, il n'avait personne au-dessus de lui (*a*). » GROTIUS.

(*a*) « Je suis surpris, dit Barbeyrac, que GROTIUS ait pu adopter ici une explication aussi peu raisonnable que celle que les Pères de l'Église donnent des paroles de David; et une conséquence aussi peu juste que celle qu'ils en

à aucunes lois, car les rois sont affranchis de la responsabilité de leurs crimes. Ils ne sont exposés en vertu des lois à aucune peine, couverts qu'ils sont par leur toute-puissance (*). David n'a donc pas péché contre les hommes, dont il était indépendant. » On peut lire la même chose dans la CCCLXXXIII[me] lettre, récemment publiée, d'Isidore de Peluse. Je sais que les Hébreux sont unanimes pour reconnaître que lorsque leur roi violait les lois qui lui traçaient ses devoirs royaux, on le frappait de verges [1]; mais pour eux ce châtiment corporel était dépourvu d'infamie, et il était spontanément accepté par le roi comme une marque de repentir; aussi le roi n'était-il pas frappé par un licteur, mais par celui qu'il choisissait lui-même, et réglait-il à sa volonté la mesure des coups. Les rois étaient tellement à l'abri des peines coactives, que même la loi d'*excalcéation* [2], qui entraî-

(*) Arnobe *le jeune* fait une observation semblable sur le même psaume. Vitigès, dans Cassiodore, disait que « le pouvoir des rois venant du ciel, c'est au ciel qu'il faut laisser le jugement de leurs actions, à l'égard desquelles ils ne doivent rien aux hommes. » GROTIUS.

[1] C'est une pure fable, et divers auteurs l'ont montré clair comme le jour. Voyez Selden, *De Synedriis*, lib. III. cap. IX; Saumaise, *Defens. Regia*, cap. II et V; Le Clerc, *Déf. des sentiments sur l'hist. critique du P. Simon*, Lettre VI. (BARBEYRAC).

[2] La loi d'*Excalcéation* était, parmi les Hébreux, celle en vertu de la-

tirent. Y-a-t-il apparence, comme le remarque Milton (*Defens. pro Pop. Angl.* cap. II), et après lui le savant Rabod Herman Schelius, dans son traité posthume *de jure Imperii*, que David, dans le temps qu'il prononçait ces paroles, pénétré de sentiments d'humiliation et de repentance, pensât aux prérogatives des rois, et qu'il voulût se prévaloir d'un prétendu pouvoir qui l'autorisât à commettre des rapines, des meurtres, des adultères, sans que ses sujets eussent le droit de s'en plaindre? Je ne sais si les plus zélés défenseurs du pouvoir arbitraire, quelque impunité qu'ils assurent aux rois, quelque obligation qu'ils imposent aux sujets de ne pas résister, oseraient soutenir qu'un prince qui fait mourir une personne innocente, ne pèche que contre Dieu? » L'observation de Barbeyrac est juste, et son doute a été résolu par le droit public moderne éclos au sein de nos assemblées politiques, depuis 1789. Les révolutions qui ont bouleversé l'Europe, depuis notamment le XIX[e] siècle, ont fourni l'application à l'appui de la théorie. P. P. F.

nait la note d'infamie, ne leur était pas applicable. On trouve dans les sentences des rabbins cette pensée d'un hébreu, le fils de Nachman, au titre des Juges : « Aucune créature ne juge le roi ; c'est Dieu seul, à qui soit toute bénédiction. »

3. Cela étant, je pense cependant que la connaissance de certaines affaires était enlevée aux rois, et était réservée au synédrin des Septante, que Moïse avait institué par ordre de Dieu, et qui subsista sans interruption jusqu'au temps d'Hérode [1]. Aussi Moïse et David appellent-ils les juges des *dieux* (Exod. XXII, 28 ; Deutéron. I, 17 ; Psalm. LXXXII, 1) ; les jugements sont aussi qualifiés de *sentences de Dieu* (Deutéron. I, 17 ; II Chron. XIX, 6, 8) ; il est dit que les juges prononcent non en vertu d'une autorité humaine, mais en tenant la place de Dieu (II Chron. XIX, 6) [2]. Bien plus, on distingue manifestement les causes qui regardaient Dieu de celles qui concernaient le roi (I Chron. XXVI, 32 et II Chron. XIX, II) ; et on doit entendre par celles qui regardent Dieu, de l'avis

quelle une veuve, que le frère, ou un autre des plus proches parents de son mari mort sans enfants refusait d'épouser, avait droit d'appeler en justice ce frère ou ce parent. Sur la déclaration devant les magistrats qu'il ne voulait pas la prendre pour épouse, la veuve lui enlevait une de ses chaussures, et lui crachait au visage en lui disant : « Ainsi sera fait à celui qui n'édifiera pas la maison de son frère. » La veuve pouvait alors se remarier à un autre parent plus éloigné, et lui porter le bien de son premier mari pour lui susciter des héritiers. Voir *Deutéron.*, cap. XXV, § 5 et suiv. P. P. F.

[1] La perpétuité de ce grand conseil, après avoir été révoquée en doute par quelques savants, a été entièrement détruite par Le Clerc, dans ses *Sentiments sur l'histoire critique du P. Simon*, Lettre X, et dans une dissertation sur ce sujet, qui se trouve à la fin de son commentaire sur les livres historiques de l'Ancien Testament. Ainsi tout ce que dit ici Grotius tombe de soi-même. (BARBEYRAC.)

[2] Les juges devaient juger selon la loi de Dieu, donnée par Moïse ; voilà tout le fondement de ces expressions, qui n'emportent nullement qu'ils eussent une autorité indépendante du roi. (BARBEYRAC.)

des plus savants Hébreux, les jugements à rendre en vertu de la loi de Dieu[1]. Je ne nie pas que le roi de Juda connaissait par lui-même de quelques affaires criminelles : point sur lequel le fils de Maimon lui donne l'avantage sur le roi des dix tribus d'Israël. Ce fait est invinciblement démontré par de nombreux exemples puisés tant dans les saintes Écritures que dans les écrits des Hébreux. Mais il y avait certaines matières dont la connaissance ne paraît pas avoir été confiée au roi ; lorsqu'il s'agissait, par exemple, d'une tribu, du pontife, d'un prophète (*). La preuve de ce fait se trouve dans l'histoire du prophète Jérémie que les principaux habitants voulaient faire condamner à mort. « Le voici en votre pouvoir, leur répondit le roi ; car le roi ne peut rien contre vous » (Jérém. XXXVIII, 5) ; dans ces sortes d'affaires, bien entendu. De plus, celui qui pour toute autre cause avait été traduit devant le synédrin, ne pouvait être soustrait par le roi au jugement. Aussi Hyrcan ne pouvant empêcher qu'Hérode ne fut jugé, employa-t-il des expédients pour éluder la sentence (JOSÈPH. *Antiq.* XIV, 17).

4. Dans la Macédoine les rois issus de Caranus « obtenaient le pouvoir, comme le dit Callisthène dans Arrien, non par la force, mais en vertu d'une loi. » Quinte-

[1] Dans les affaires de la religion, et dans les causes particulières, tant civiles que criminelles, qui pouvaient être décidées par la loi de Moïse, les rois ne pouvaient rien changer de leur autorité propre, et ils devaient juger selon cette loi, qui était la loi fondamentale de l'État. Mais sur tout le reste, il n'y avait rien qui bornât leur pouvoir. On doit en conclure, avec Barbeyrac, que dans la monarchie du peuple hébreu, il n'y avait aucun partage de la souveraineté, mais seulement une limitation du pouvoir législatif et du pouvoir en matière de religion : ce qui n'empêchait pas que les rois ne fussent d'ailleurs aussi absolus que ceux d'aucune autre nation de l'Orient. P. P. F.

(*) Il ne faut pas qu'un prophète subisse la mort ailleurs que dans Jérusalem (*Luc*, chap. XIII, § 33). GROTIUS.

Curce (lib. IV) nous apprend que « les Macédoniens étaient accoutumés à vivre sous l'autorité monarchique, mais à l'ombre d'une liberté plus grande que celle des autres nations. » En effet, les jugements criminels concernant la vie des citoyens n'étaient pas du ressort du roi. Le même Quinte-Curce ajoute (lib. VI) que « d'après un ancien usage de la Macédoine, l'armée connaissait des crimes capitaux; en temps de paix, le même privilége appartenait au peuple et l'autorité des rois était impuissante, si elle n'avait fait auparavant approuver ses décisions. » Il y a encore un nouveau témoignage de ce mélange dans un autre passage du même auteur : « Les Macédoniens, y est-il dit, arrêtèrent en vertu d'une coutume de leur nation, que le roi ne chasserait plus à pied ou sans une escorte choisie parmi les principaux de sa cour et les amis » (lib. VIII). Tacite dit des Gothons qu'ils « sont soumis à des rois dont la main se fait déjà plus sentir que chez les autres nations germaniques, sans que la liberté cependant soit encore opprimée. » Il avait déjà donné la description du principat, en disant qu'il consistait dans l'ascendant de la persuasion plutôt que dans l'autorité du commandement. Il définit en ces termes le gouvernement absolu : « Un seul commande, son pouvoir ne connaît pas de limites, et ce n'est pas à titre précaire qu'il se fait obéir. » Eusthathe dit sur le sixième livre de l'Odyssée, en décrivant la république des Phéaciens : « C'est un mélange de royauté et d'aristocratie (*). »

(*) Laonic Chalcocondylas dit qu'un semblable mélange se trouvait dans les royaumes des Pannoniens et des Angles (lib. II), des Arragonais (liv. V) et dans le royaume de Navarre (*ibid.*). Le roi n'y créait pas les magistrats, et ne mettait des garnisons dans les villes qu'avec le consentement des citoyens; il ne pouvait rien commander qui fût contraire aux coutumes. Le juif Lévi, fils de Gerson, a remarqué aussi qu'il y a des rois absolus, et d'autres soumis aux lois (sur I Sam. VIII, 4). Pline

5. J'observe quelque chose de semblable du temps des rois de Rome ; car à cette époque presque toutes les affaires étaient expédiées par la main du roi. « Chez nous, dit Tacite, Romulus n'avait eu de règle que sa volonté. » « Il est certain, dit Pomponius, que dans les premiers temps de Rome, les rois avaient tout pouvoir. » Cependant Denys d'Halycarnasse veut que, même à cette époque, certaines affaires aient été réservées au peuple. Que si nous ajoutons plus de foi au témoignage des auteurs romains, Sénèque (*Epist. CVIII*) a fait l'observation, d'après le traité de la république de Cicéron, les livres des pontifes et Fenestella, que dans certaines causes on pouvait en appeler des rois au peuple. Bientôt après Servius Tullius, parvenu au trône, bien moins en vertu d'un titre légitime, que par l'effet de la faveur populaire, diminua davantage encore l'autorité royale [1] ;

mentionne un détail curieux sur l'île de Taprobane (lib. VI, cap. XXII). « Le peuple choisissait pour roi quelqu'un qui fût vieux et d'un naturel doux, n'ayant pas d'enfants, et qui, s'il devenait père, devait abdiquer, pour que le pouvoir ne devînt pas héréditaire. Le peuple lui donnait trente ministres, et personne n'était condamné à mort qu'à la pluralité des voix. Il y avait aussi appel de ce conseil au peuple, qui nommait soixante-dix juges ; et s'il ne se trouvait pas plus de trente juges qui opinassent en faveur de l'accusé, on les destituait, ce qui était une grande flétrissure. Le roi était vêtu à la manière de Bacchus ; les autres, comme les Arabes. Si le roi commettait quelque faute, on le punissait de mort, sans que pourtant personne le fît mourir, mais en ordonnant à chacun de n'avoir aucun commerce avec lui, et même de ne pas lui parler. » On lit dans Servius, sur le livre IV de l'*Énéide*, et à propos des mots « *populum que, patres que,* » que, « suivant quelques-uns, ce passage fait allusion aux trois éléments d'un gouvernement : le peuple, l'aristocratie, la royauté. Caton dit, en effet, que Carthage était organisée de manière à offrir le mélange de ces trois éléments. » GROTIUS.

[1] La constitution politique de Rome à son origine, monarchique en apparence, était plutôt en réalité une république aristocratique. Le roi n'était que le délégué d'une certaine aristocratie en qui résidait réellement la puissance publique. Il était nommé à vie ; le peuple et le sénat *s'inclinaient devant son imperium*, consacré par les mœurs et par la reli-

car, suivant l'expression de Tacite « il sanctionna des lois auxquelles les rois devaient se soumettre » (*Annales*, lib. III). Il n'est donc pas étonnant que Tite-Live ait dit que le pouvoir des premiers consuls ne différait presque de la puissance royale qu'en ce qu'il était annuel.

6. Il y eut aussi un mélange de démocratie et d'aristocratie à Rome, du temps de l'interrègne[1], et à l'épo-

gion. S'il faut en croire un fragment de Pomponius, inséré au Digeste de Justinien, le pouvoir royal aurait été d'abord absolu (*Dig. de orig. jur.*, I, 2, liv. II, § 1 et 14); mais ce jurisconsulte, qui vivait sous l'Empire, a sans doute subi l'influence de son époque. Cicéron et Denys d'Halycarnasse présentent d'ailleurs le pouvoir royal comme étant déjà limité entre les mains de Romulus. Le roi était souverain pontife; il était le gardien des lois et des coutumes nationales, ce qui semble indiquer qu'il n'était pas au-dessus des lois; il présidait à l'administration de la justice, connaissant des affaires les plus graves, et laissant juger les autres par les sénateurs. « Il ne semble pas d'après cela, dit M. Demangeat, qu'il fût possible d'appeler au peuple de la sentence rendue par le roi. Nous voyons bien dans Tite-Live que la sentence de mort rendue contre le jeune Horace fut réformée par le peuple; mais cette sentence avait été rendue par des *décemvirs* et non par le roi. Sans doute c'est seulement sous les derniers rois que cette faculté d'appel au peuple fut établie. *Cicér. de Republ.*, II, 31, V, 2. (*Cours élémentaire de droit romain*, 1864, t. Ier, p. 28, en note.) Le sénat délibérait et donnait son avis sur toutes les affaires qui lui étaient soumises par le roi; c'était le roi qui convoquait les comices par curies, chargées de voter sur la paix ou sur la guerre, sur l'établissement des lois nouvelles et sur la nomination des magistrats. Enfin, en temps de guerre, le roi était le général en chef. Ce système, suivant l'observation de Denys d'Halycarnasse, paraît avoir été emprunté à Lacédémone. Voir sur les attributions de la royauté, à Rome : HUGO, *Histoire du Droit romain*, édit. de 1822, t. Ier, p. 51 ; GIRAUD, *Introduction historique au Droit romain*, édit. 1835, p. 49 et suiv.; ORTOLAN, *Histoire de la Législation romaine*, édit. de 1846, p. 30; DEMANGEAT, lib. citat., 1864, t. Ier, p. 25 et suiv. P. P. F.

[1] Après la mort de Romulus, le sénat essaya de gouverner sans roi. Chaque sénateur fut successivement investi, sous le nom d'*interrex*, du pouvoir royal pendant cinq jours. Mais le peuple ne s'accommoda pas de cet état de choses, et Numa Pompilius fut appelé au trône par les suffrages populaires. Voir : DEMANGEAT, libr. citat., t. I, p. 29. P. P. F.

que des premiers consuls[1]. Dans certaines affaires, en effet, et les plus importantes, les actes de la volonté du peuple n'avaient de force qu'autant que le sénat les avait autorisés (*). Plus tard, lorsque la puissance du peuple se fut augmentée, cette règle ne fut plus conservée que comme une ancienne image du passé, le sénat ayant, ainsi que le rapportent Tite-Live et Denys d'Halycarnasse, commencé à autoriser par avance les décisions populaires, sans attendre le résultat des comices[2]. Plus

[1] « Le sénat, dit Cicéron, maintint la république dans une telle situation que, chez ce peuple si libre, peu de choses se faisaient par le peuple, presque tout au contraire par l'autorité, les usages et les traditions du sénat, et que les consuls exerçaient une puissance annuelle par la durée, mais royale par sa nature et ses prérogatives. Cependant on conservait avec beaucoup d'énergie, le point peut-être le plus décisif pour l'établissement de la puissance des nobles, le principe que les résolutions du peuple ne pouvaient être définitives sans l'approbation du sénat... Mais comme la nature des choses voulait que le peuple s'arrogeât un peu plus de pouvoir, étant une fois affranchi des rois, dans un intervalle assez court, seize ans après, il atteignit ce but. La raison manqua peut-être à cette entreprise; mais la nature des constitutions politiques l'emporte souvent sur la raison. Car s'il existe dans l'État une juste compensation de droits, de devoirs et de prérogatives, de manière à donner assez de puissance aux magistrats, assez d'influence aux délibérations des grands, assez de liberté au peuple, cette forme de gouvernemeet ne peut se conserver immuable. » (*La République,* traduction de M. Villemain, édit. 1823, t. I, p. 217 et suiv.). Montesquieu, dans le livre XI de l'Esprit des lois, écrit un beau chapitre sur l'état de Rome après l'expulsion des rois, et quelques-unes de ses réflexions rentrent dans ce que Cicéron exprime ici. « La situation des choses, dit Montesquieu, demandait que Rome fût une démocratie; et cependant elle ne l'était pas : il fallut tempérer le pouvoir des principaux, et que les lois inclinassent vers la démocratie. » Voir la note de M. Villemain, *Républ. de Cic.*, t. I, p. 47. P. P. F.

(*) Plutarque dit dans la vie de Coriolan : « Le peuple n'avait pas le droit de faire des lois, ou d'ordonner n'importe quoi, à moins que le sénat ne l'y eût autorisé. » Chalcocondylas (*Hist.*, lib. V) remarque que, de son temps, il y avait un semblable mélange de souveraineté dans la république de Gênes. GROTIUS.

[2] *Un projet de loi* ne pouvait être soumis aux comices par centuries

tard encore on aperçut une sorte de trace de ce partage d'autorité, tant que, suivant la parole du même Tite-Live, le pouvoir demeura aux mains des patriciens, c'est-à-dire du sénat, et le recours aux mains des tribuns, c'est-à-dire des plébéiens. Je parle du droit de *veto* et d'intercession (*lib. VI*, *cap.* XXXVII)[1].

7. Isocrate de même veut que, du temps de Solon, la république des Athéniens ait été une aristocratie mêlée de démocratie[2].

qu'en vertu d'un sénatus-consulte; et pendant longtemps il avait été admis que le projet adopté par ces comices aurait encore besoin, pour acquérir force de loi, d'être sanctionné dans les comices par curies. Or, les comices par curies étaient une assemblée patricienne; et c'est ce qui explique pourquoi la sanction dont il s'agit se trouvait souvent désignée par l'expression *Patriciorum* ou *Patrum auctoritas*. Cette sanction cessa d'être effective, et devint une pure formalité en 415. L'une des trois lois que le dictateur Publilius fit adopter à cette époque, portait, en effet « *ut legum, quæ comitiis centuriatis ferrentur, ante initum suffragium Patres auctores fierent* (TITE-LIVE, XIII, 12). Ainsi les curies, les patriciens, devaient tout d'abord, avant qu'on ne pût connaître quel serait le résultat du vote, donner leur adhésion à la résolution qui allait être prise dans les comices par centuries; et la réunion même des curies, n'ayant plus en réalité d'objet, finit par tomber en désuétude. Voir DEMANGEAT, *Cours élémentaire du Droit romain*, 1864, t. I, p. 49.

P. P. F.

[1] L'institution des tribuns du peuple fut une concession aux exigences de l'intérieur. Leur pouvoir individuel se réduisait à un *veto* suspensif; mais il ne se bornèrent pas à opposer une résistance légale aux actes de l'administration judiciaire des consuls et du sénat. Bientôt les propositions qu'ils soumirent à ceux qui les avaient nommés devinrent des plébiscites, dont l'influence et l'autorité augmentaient en raison de l'énergie du tribun, de la faiblesse du sénat, du bon droit du peuple et de l'âpreté malhabile des patriciens. Indépendamment de *l'auxiliilatio*, c'est-à-dire du droit d'intervenir en faveur de ceux qui les appelaient à leur aide, il paraît que les tribuns avaient encore une certaine juridiction en matière de différends entre plébéiens. Voir GIRAUD, *Introduction historique au Droit romain*, édit. 1835, p. 53; DEMANGEAT, libr., cit., p. 41 et suiv.

P. P. F.

[2] Les *inconvénients inhérents* aux divers modes de gouvernements

Après avoir posé ces principes, examinons certaines questions qui sont d'un fréquent usage dans cette matière.

XXI. — 1. La première est celle de savoir si la souveraineté peut appartenir à celui qui est lié par une alliance inégale. J'entends ici par alliance inégale, non

simples n'avaient pas, Grotius nous l'enseigne, échappé à la sagacité des peuples et des législateurs de l'antiquité ; aussi presque tous s'étaient-ils efforcés de les faire disparaître de leurs lois constitutives, en fondant ces diverses formes d'institutions les unes dans les autres, en empruntant à chacune d'elles ce qu'elle offrait de bon et d'utile, en les corrigeant, pour ainsi dire, les unes par les autres. « La perfection naît du mélange, disait Aristote, et c'est une propriété du milieu de permettre d'apercevoir les deux extrêmes. » « Il faut absolument, ajoutait Platon, qu'un gouvernement tienne de toutes les formes simples, si l'on veut que la liberté, la sagesse et la concorde y règnent. Les Perses et les Athéniens se sont écartés du milieu qui leur eut procuré ces avantages, en portant à l'excès les uns les droits de la monarchie, les autres l'amour de la liberté ; ce milieu a été bien mieux gardé en Crète et à Lacédémone » (*Des lois*, liv. III). Les sociétés dont l'histoire nous a légué le souvenir ont donc, presque toutes, modifié plus ou moins la forme de gouvernement qu'elles ont choisie, et il n'en est peut-être pas une seule chez laquelle on retrouve exactement les mêmes lois politiques : ce qui a fait dire à Jean-Jacques Rousseau, « qu'à proprement parler il n'y a point de gouvernement simple » (*Contrat social*, liv. III, chap. VII). La raison de cette diversité a été parfaitement mise au jour par Montesquieu. « Les lois, a-t-il dit, doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre » (*Esprit des lois*, liv. I, chap. III).

M. Guizot a démontré, dans ses admirables leçons sur l'histoire du gouvernement représentatif en Europe, que « c'est une méthode superficielle et fausse, celle qui classe les gouvernements suivant leurs caractères extérieurs : monarchie, gouvernement d'un seul ; aristocratie, gouvernement de plusieurs ; démocratie, souveraineté du peuple, gouvernement de tous. » « Cette classification, dit-il, qui ne se fonde que sur un fait spécial et sur une certaine forme matérielle du pouvoir, ne pénètre pas au fond des questions, ou, pour mieux dire, de la question dont la solution décide de la nature et de la tendance des gouvernements. Cette question est celle-ci : Quelle est la source du pouvoir souverain, et quelle est *sa limite ?* D'où vient-il et où s'arrête-t-il ? C'est dans la réponse à cette

celle qui est formée entre puissances de forces inégales, telle que l'alliance contractée par la ville de Thèbes, du temps de Pélopidas, avec le roi des Perses, et autrefois par les Romains avec les habitants de Marseille (JUSTIN, lib. XLIII), ensuite avec le roi Massinissa

question que réside le principe des gouvernements. » (Édit. Didier, 1855, t. Ier, p. 85 et 86.)

M. Guizot nie fort à tort que la souveraineté appartienne à la nation. Cette négation le conduit à une classification des gouvernements, qui ne tient plus à leurs formes extérieures, mais à leur essence même. Il en distingue de deux sortes : « Les uns qui, attribuant exclusivement la souveraineté de droit à des individus, un, plusieurs ou tous, fondent le despotisme en principe, quoique le fait vienne toujours plus ou moins protester contre le principe, et que jamais l'obéissance absolue d'une part, le pouvoir absolu de l'autre, n'aient été pleinement en vigueur. Les autres sont fondés sur cette vérité que la souveraineté de droit n'appartient à personne, parce que la connaissance pleine et continue, l'application fixe et imperturbable de la justice et de la raison n'appartiennent pas à notre nature imparfaite. » (*Ibid.*, p. 93.)

« Le *gouvernement représentatif* repose sur cette vérité, ajoute M. Guizot. Il n'attribue la souveraineté de droit à personne... Tous les pouvoirs s'agitent dans son sein pour la découverte et la pratique fidèle de la règle qui doit présider à leur action, et la souveraineté de droit ne leur est reconnue qu'à la condition qu'ils la justifieront incessamment. » (*Ibid.*, p. 93.)

La *monarchie représentative* est, chez les peuples modernes, la plus saillante forme des gouvernements mixtes. On l'appelle encore *constitutionnelle*. Cette combinaison savante et compliquée est la fusion des principes démocratique, oligarchique et monarchique, d'après cette règle que, pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Sous cette forme de gouvernement, la nation est représentée par des mandataires qu'elle nomme périodiquement, et qu'elle charge de formuler et d'interpréter sa volonté. Comme l'action doit être prompte, forte, énergique, elle est confiée à une unité, le roi. Enfin, pour que ces deux éléments de la souveraineté ne s'absorbent pas, un pouvoir pondérateur est chargé de maintenir l'équilibre, en participant, lui aussi, à la souveraineté. C'est l'aristocratie de services, de talents ou de finances, qui tient le milieu entre le peuple et le prince. Chargées de se surveiller et de se contenir, ces trois branches de la souveraineté ne peuvent agir contrairement les unes aux autres ; leur

(VALÈRE-MAXIME, lib. V, cap. II). Je n'entends pas non plus celle qui n'a qu'un effet passager : lorsque, par exemple, on fait la paix avec un ennemi, à la condition qu'il paie les dépenses de la guerre, ou qu'il donne quelque autre satisfaction. L'alliance inégale est celle qui, en

consentement unanime est nécessaire pour le fonctionnement du gouvernement. Voir PRADIER-FODÉRÉ, *Éléments de droit public*, 1864, p. 59.

On peut lire dans l'Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe, depuis la chute de l'empire romain jusqu'au XIVe siècle, par M. GUIZOT, quelle a été la marche des idées au moyen âge, au point de vue de l'organisation du pouvoir. L'illustre publiciste a établi que le gouvernement représentatif a, pour ainsi dire, constamment plané sur l'Europe depuis la fondation des États modernes. « En le cherchant on a longtemps ignoré ses principes et méconnu sa nature; mais il était au fond de tous les besoins généraux, de toutes les tendances durables des sociétés européennes. Dans les temps difficiles, les souverains ont invoqué son secours. Les longues prospérités, les loisirs de la paix, les progrès de la civilisation lui ont toujours ramené les peuples. Ses plus informes essais ont laissé de puissants souvenirs. Telle a été enfin, presque depuis leur naissance, la situation des sociétés modernes, que dans leurs institutions, dans leurs vœux, dans le cours de leur histoire, le gouvernement représentatif à peine soupçonné des esprits, se laisse constamment entrevoir comme le port tantôt rapproché, tantôt lointain, où elles s'efforcent d'entrer, en dépit des orages qui les en écartent, ou des obstacles qui leur en ferment l'accès » (GUIZOT, lib. cit., t. I, p. 17 et suiv.).

Deux événements considérables ont, depuis GROTIUS, définitivement fondé dans l'Europe moderne la forme mixte des gouvernements, la *Monarchie mêlée de démocratie :* la révolution de 1688 en Angleterre, et celle de 1789 en France. La *Déclaration des Droits*, signée en 1689 par Guillaume d'Orange, subtitua la royauté consentie à la royauté de droit divin, assura la convocation périodique des parlements, reconnut aux chambres le droit de voter l'impôt, aux citoyens le droit d'être jugés par le jury, le droit de pétitionner. Mais, exclusivement religieuse et politique, la révolution anglaise s'est bornée, en définitive, à renouveler les anciennes garanties étouffées par les Tudors et les Stuarts. Sortie d'une assemblée réfléchie, et révolution essentiellement sociale, la grande émancipation de 1789 fut l'explosion des idées libérales qui, depuis, ont produit en Europe un esprit politique nouveau. En quelques mois le système monarchique fut profondément modifié. Le roi, représentant hérédi-

vertu de la force même du traité, confère à l'un des alliés une prééminence permanente sur l'autre; lorsque, par exemple, l'un des contractants s'est engagé à maintenir le pouvoir et la majesté de l'autre, comme cela était stipulé dans l'alliance des Étoliens avec les Romains, — c'est-à-dire à donner ses soins à ce que la souveraineté de l'autre soit à l'abri de toute atteinte, et à ce qu'on reconnaisse sa dignité, qui est désignée par le terme de *Majesté.* Tacite a défini cet état en disant : c'est « le respect du pouvoir », et il explique ainsi sa pensée : « leurs demeures et leur territoire sont sur l'autre rive, leurs âmes et leurs cœurs sont avec nous. » Florus observe que « les autres peuples qui étaient exempts du joug de Rome, sentaient cependant la grandeur du peuple romain, et révéraient en lui le vainqueur des nations » (lib. IV). C'est à l'inégalité dont il s'agit, qu'il faut rapporter certains droits qu'on appelle aujourd'hui droits de *protection*, d'*Avouërie*, de *Mainbournie* [1]; comme

taire de la nation, ne tint plus son autorité de Dieu, mais du peuple. Par réaction contre le gouvernement du bon plaisir, on déplaça l'autorité, et l'assemblée se substitua à la royauté, qu'elle aurait dû seulement chercher à modérer. Elle n'en a pas moins eu la gloire d'avoir fondé le gouvernement représentatif qui restera, quelles que soient ses modifications, le gouvernement des sociétés modernes. Voir : DUCOUDRAY, *Histoire contemporaine*, t. I, p. 16, 17 et 73. Sur le gouvernement représentatif, ou constitutionnel, voir : VATTEL, *Le Droit des gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 119, en note, et les auteurs qui s'y trouvent cités. Voir aussi : Léon FAUCHER, *Études sur l'Angleterre*, 2e édit., 1856, t. II, p. 205 et suiv.; STUART-MILL, *Le Gouvernement représentatif*, 1862; LATOUR DU MOULIN, *Lettres sur la Constitution* de 1852, 1864; CH. DE FRANQUEVILLE, *Les Institutions politiques, judiciaires et administratives de l'Angleterre*, 1863. P. P. F.

[1] Les éditions publiées du vivant de Grotius et immédiatement après sa mort, portent *Mundiburgii.* Barbeyrac fait remarquer que dans les dernières on a mis *Mundiburdii.* « De quelque manière qu'on l'écrive, dit le même annotateur, ce mot vient, selon quelques-uns, du vieux mot teuton *Munto,* qui signifiait *défendre, protéger*, et de *Burde,* qui veut dire *charge, fardeau.* D'autres le tirent d'ailleurs; mais on convient de

aussi, chez les Grecs, le droit des villes métropoles sur les colonies. Thucydide dit, en effet, que bien que dans leurs relations avec les villes métropoles, les colonies fussent sur le pied d'une égale jouissance de liberté, elles devaient cependant rendre hommage aux villes-mères et leur témoigner quelque respect, c'est-à-dire de la déférence et certaines marques d'honneur.

2. Tite-Live parlant d'une ancienne alliance entre les Romains qui s'étaient rendus maîtres d'Albe, et les Latins, originaires de cette ville, ajoute que « dans ce traité la supériorité appartenait à Rome » (*lib. I*). Andronic de Rhodes dit avec raison, après Aristote, que le caractère particulier de l'amitié entre personnes de conditions inégales, c'est d'attribuer plus de considération à celle des deux parties qui est la plus puissante, et plus d'assistance à celle qui est la plus faible. Nous savons ce qu'a répondu Proculus sur la question qui nous occupe. Il a déclaré qu'un peuple est libre, lorsqu'il n'est soumis à la domination d'aucune autre nation, quand bien même il serait exprimé dans un traité d'alliance que ce peuple devrait prêter ses bons offices pour maintenir la majesté d'un autre État (*l. : non dubito, Dig. de Captiv. et post.*, etc., § 1). Si donc le peuple obligé par une telle alliance reste libre, s'il n'est pas soumis à la puissance d'un autre, il s'ensuit qu'il con-

la signification du terme, et c'est toujours une espèce de droit de protection. » M. Laferrière tire ce mot de *Mund, mundherr,* tuteur, défenseur. *Mund* en saxon signifie aussi paix, protection, sécurité. Les coutumes se servaient des mots *Mainbournie, vourie, advouerie,* pour caractériser l'autorité du père et de la mère. Le terme *advourie, d'advocatio*, est un mot de basse latinité, qui signifie aussi *protection, défense.* Cette idée fit étendre à l'autorité de la mère le nom de *mainbournie,* mais sans qu'elle eût cependant le droit d'usufruit qui tenait à la puissance paternelle. Voir LAFERRIÈRE, *Essai sur l'histoire du droit français,* 1859, 2e édit., *t. I, p. 130* et suiv. P. P. F.

serve sa souveraineté. Il faut dire la même chose d'un roi. Il n'y a pas à distinguer, en effet, entre un peuple libre et un roi, qui est vraiment roi. Proculus ajoute que cette clause est insérée dans le traité, pour qu'il soit entendu que l'un des deux peuples est supérieur, et non pour exprimer que l'autre n'est pas libre. Cette supériorité se doit entendre ici, non par rapport au pouvoir, — car le jurisconsulte avait déjà dit qu'un tel peuple n'est pas soumis à la domination de l'autre, — mais par rapport à la considération et à la dignité. C'est ce qu'expliquent les paroles qui suivent, au moyen d'une comparaison très-juste. « De même, dit Proculus, que nous considérons nos clients comme libres, bien qu'ils ne soient nos égaux, ni en considération, ni en dignité, ni en droits; de même il faut regarder comme libres ceux qui doivent s'employer à faire respecter notre majesté [1].

[1] Chez les Romains, c'était le mot *majestas* qui qualifiait la souveraineté d'un peuple. Ils appelaient le peuple souverain *liber populus*. Ils disaient que la majorité du peuple était *diminuée*, altérée, lorsqu'on lui enlevait ce qui constitue la grandeur de la cité : *Majestatem is minuit, qui ea tollit ex quibus civitatis amplitudo constat : quæ sunt ea quæ capiunt suffragia populi, et magistratûs consilium* (Cicéron, *ad Herenn.*, lib., II, § 2). *Majestatem minuere, est de dignitate, aut amplitudine, aut potestate populi, aut eorum quibus populus potestatem dedit, aliquid derogare* (*Id.*, *de Invent.*, lib. II, § 17).

Voici la formule des traités que faisaient les Romains avec les nations sur lesquelles ils se réservaient leur supériorité, traités qu'ils appelaient eux-mêmes *inégaux*. Après la proclamation de la paix et de l'amitié : *Pia et æterna pax sit,* ils commençaient à parler avec l'autorité du maître et du législateur. Empruntant le temps de l'impératif, ils disaient : *Imperium majestatem que populi romani, gens Aetolorum conservato sinè dolo malo.* — *Gens Gaditana majestatem populi romani comiter conservato* (Cicéron, *pro Balbo*, § 16). « *Id habet hanc vim,* ajoute l'orateur, *ut sit ille in fœdere inferior* ». Mais de tout l'ensemble du discours il résulte qu'aux yeux de tout le monde, à Rome, le peuple de Cadix était resté un peuple étranger et souverain, il n'y avait pas eu pour lui *minutio majestatis.* La position du peuple inférieur vis-à-vis du peuple supérieur était

3. Les clients sont placés sous la protection de leurs patrons; de même les peuples inférieurs par un traité d'alliance sont sous le patronage du peuple supérieur en dignité (*). Sous son patronage, et non sous sa domination, ainsi que le dit Sylla, dans Appien (*Bell. Mithridat.*); de son parti et non sous sa puissance, comme s'exprime Tite-Live (lib. XXI). Cicéron décrivant dans le livre II de son *Traité des Devoirs*, les temps où

celle des clients envers leurs patrons; ils étaient inférieurs, cependant ils étaient libres; de même la cité alliée, quoique inférieure, restait souveraine.

C'est ce qu'explique parfaitement le jurisconsulte Proculus, dans la loi 7 au Digeste *de Captivis*. « *Liber populus est is, qui nullius alterius populi potestati est subjectus, sive is fœderatus est; item sive æquo fœdere in amicitiam venit, sive fœdere comprehensum est, ut is populus alterius populi majestatem comiter conservaret : hoc enim adjicitur, ut intelligatur alterum populum superiorem esse, non ut intelligatur alterum non esse liberum; et quemadmodùm clientes nostros intelligimus liberos esse, etiam si neque auctoritate, neque dignitate, neque viri boni nobis præsunt.* » — Ici le texte paraît avoir été un peu altéré par les copistes, mais le sens n'en est pas moins clair. Haloander écrit : *Neque viribus nobis pares sunt,* ce qui est infiniment plus raisonnable. — « *Sic eos,* ajoute le jurisconsulte romain, *qui majestatem nostram comiter conservare debent, liberos esse intelligendum est.* » Le droit est donc parfaitement défini; le peuple inférieur est un peuple client, le peuple supérieur est un peuple patron; mais le peuple inférieur n'en est pas moins un peuple indépendant et souverain. Voir l'introduction par M. Royer-Collard, de la brochure intitulée : *La Roumanie après le traité de Paris, du* 30 *mars* 1856, par B. Boèresco, 1856.

P. P. F.

(*) Voyez le cardinal Tuschus (*Practic conclus.*, § 935). Vous en avez un exemple dans les Dolomites qui, quoique libres et vivant sous leurs propres lois, donnaient des troupes aux Perses, comme le rapporte Agathias, lib. III. C'est ainsi qu'Irène avait eu le dessein de partager l'empire entre les enfants de son mari, de manière à ce que ceux qui naîtraient après leur fussent inférieurs en dignité, demeurant du reste maîtres d'eux-mêmes et indépendants. Voyez au sujet des villes qui se mirent sous la protection de la maison d'Autriche, Krantzius, *Saxonic.*, lib. X. Hérodien parlant des Osrhoëniens et des Arméniens, dit que les « premiers étaient sujets, et les autres amis et alliés. » (Lib. VII.) Grotius.

les mœurs romaines étaient plus pures, dit que les Romains étaient les protecteurs de leurs alliés, et non les maîtres : ce qui s'accorde assez avec cette parole du premier Scipion, dit l'Africain : « Le peuple romain aime mieux s'attacher les hommes par les bienfaits que par la crainte ; il préfère s'associer les nations étrangères par sa protection et son alliance, à les tenir soumises par un triste esclavage » (Tite-Live, lib. XXVI). On peut aussi rapprocher de cela ce que Strabon rapporte au sujet des Lacédémoniens, après l'arrivée des Romains dans la Grèce : « Ils demeurèrent, dit-il, libres, ne contribuant que dans les limites des charges auxquelles ils étaient soumis par l'alliance. » De même que le patronage des particuliers ne supprime pas la liberté personnelle ; de même le patronage public ne porte pas atteinte à la liberté civile, qui ne peut se concevoir sans la souveraineté. Voilà pourquoi, dans Tite-Live, on voit qu'il existe une opposition entre le fait d'être sous la protection et celui d'être placé sous la domination. De là vient aussi qu'Auguste, d'après le témoignage de Josèphe, fit la menace à Syllée, roi des Arabes, que s'il ne s'abstenait d'insulter ses voisins, il prendrait des mesures pour faire de lui, d'ami qu'il était, un roi sujet [1] ; telle était la condition des rois d'Arménie, qui étaient sous la domination des Romains, ainsi que l'écrivait Pœtus à Vologèse, et qui, par conséquent, étaient plutôt rois de nom que de fait ; tels aussi avaient été autrefois les rois de

[1] Il y a ici plusieurs fautes, dit Barbeyrac, que Gronovius a relevées. *Syllée* n'était pas roi des Arabes, mais seulement ministre ou général d'*Obodas*, roi d'une partie de l'Arabie. Ce n'est pas lui qu'Auguste menaça, mais Hérode. Voir Josèphe, *Antiq. Jud.*, lib. XVI, cap. xv. Grotius enfin ne donne pas une juste idée de la condition des rois d'Arabie, car ces rois, aussi bien que tous les autres, depuis l'Occident jusqu'à l'Euphrate, étaient en ce temps-là dépendants des Romains, en sorte qu'ils recevaient d'eux la couronne, et que sans leur consentement un fils même *ne pouvait pas succéder* à son père. P. P. F.

6. Dans le troisième cas, de même que dans une alliance égale on a coutume de déférer les débats qui surviennent à l'assemblée de ceux des alliés qui, bien entendu, sont désintéressés dans l'affaire (*), comme nous lisons que cela se pratiquait autrefois chez les Grecs, les anciens Latins et les Germains; ou bien à des arbitres, ou même au chef de la confédération, arbitre commun des alliés; de même on a l'habitude de convenir la plupart du temps dans une alliance inégale, que les différends se videront devant celui qui a la prééminence dans le traité. Mais cela n'est le signe d'aucun pouvoir de juridiction; car les rois plaident souvent devant les juges qu'ils ont constitués eux-mêmes.

7. Les alliés n'ont pas le droit de connaître dans le dernier cas. Aussi Hérode ayant pris l'initiative de quelques accusations contre ses fils auprès d'Auguste, ils lui dirent : « Tu pouvais nous châtier toi-même, de ta propre autorité, comme père et comme roi » (JOSÈPHE, lib. XVI, cap. VIII). Annibal ayant été accusé à Rome par certains Carthaginois, Scipion demanda que les Pères-Conscrits n'intervinssent pas dans les affaires de la république de Carthage (VALÈRE-MAXIME, lib. IV, cap. I) (**). Aristote dit qu'il y a cette différence entre un corps d'alliés et un État particulier, que les alliés doivent prendre soin qu'aucun d'eux ne commette une offense contre les

(*) Cette sorte d'assemblée est appelée κοινοδίκιον dans une ancienne inscription, où l'on trouve les articles du traité des Priansiens et des Hiéropotamiens, par lequel ces deux peuples se donnaient réciproquement le droit de cité pour leurs citoyens (*a*). GROTIUS.

(**) Voyez Polybe, *Excerpt. Legat.*, CV. GROTIUS.

(*a*) Il fallait dire *Hiérapytniens*, et non pas *Hiéropotamiens*. *Hiérapytne* et *Prianse* étaient deux villes de Crète. Jean Price, savant anglais, a le premier publié cette inscription curieuse, dans ses notes sur l'*Apologie* d'Apulée (édit. Paris, 1635, p. 59 et suiv.). On la trouve aussi dans les marbres d'Oxford. Voyez l'*orbis Romanus* de M. de Spanheim, *Exercit. I*, cap. IV, et *Exercit. II*, cap. XVI, p. 426. (BARBEYRAC.)

autres, mais qu'ils n'ont pas à se préoccuper si les citoyens de l'un des États alliés se nuisent entre eux.

8. On objecte ordinairement encore que, dans les histoires, on applique souvent le mot de *commander* à l'allié supérieur, et celui d'*obéir* à l'allié inférieur. Mais cela ne doit pas nous toucher; car il s'agit ou des affaires qui regardent le bien commun des alliés, ou de l'intérêt particulier de celui qui est le supérieur dans le traité. Dans les affaires communes des alliés, en dehors du temps où ils sont assemblés, quand même l'alliance est égale, celui qui a été choisi pour chef de la confédération — « *chef de l'alliance* » (Daniel, cap. XI, vers. 22) — commande habituellement aux alliés. C'est ainsi qu'Agamemnon a commandé aux rois grecs, et dans la suite les Lacédémoniens, puis les Athéniens, aux Grecs. Nous lisons dans le discours des Corinthiens, reproduit par Thucydide : « Il convient que ceux auxquels un traité confère la supériorité ne s'arrogent aucun privilége quand il s'agit de leurs intérêts particuliers, mais que pour le soin des affaires communes ils aient la prééminence sur les autres. » Isocrate dit que les anciens Athéniens avaient eu la conduite de la guerre, « ayant le maniement des affaires de tous les alliés, mais de manière à leur laisser leur liberté entière. » « Ils pensaient, ajoute-t-il ailleurs, qu'ils devaient avoir le commandement de la guerre, mais non pas la domination sur leurs alliés. » « Ils agissaient, dit-il encore, en alliés et non en maîtres. » Ce droit de l'allié principal, les Latins le désignent par le terme de *commander;* les Grecs, par l'expression plus modeste de *régler*. Les Athéniens, rapporte Thucydide, ayant été chargés de conduire la guerre contre les Perses, « réglèrent quelles villes devaient fournir de l'argent pour cette expédition, et devaient donner des navires. » On disait de même au sujet de ceux *qu'on envoyait de* Rome dans la Grèce, qu'ils al-

laient pour régler l'état des villes libres (*). Or, si celui qui n'est que le chef de la confédération agit ainsi, il n'est pas étonnant que dans une alliance inégale celui qui a la prééminence en vertu du traité fasse la même chose. Le droit de commander, entendu de cette manière, c'est-à-dire l'*hégémonie*, ne supprime pas la liberté des autres. Les Rhodiens s'expriment ainsi dans leur harangue au sénat romain, rapportée par Tite-Live : « Les Grecs mettant autrefois sur pied leurs troupes nationales, en retenaient aussi le commandement; ils souhaitent maintenant que le commandement demeure toujours où il se trouve. Il leur suffit de maintenir leur liberté par vos armes, puisqu'ils ne peuvent plus le faire par les leurs propres » (Lib. XXXVII). Diodore raconte de même qu'après que les Thébains eurent repris la Cadmée, plusieurs cités grecques convinrent que « toutes seraient libres, mais que les Athéniens auraient la conduite de la guerre » (Lib. XV). Dion de Pruse dit à propos des mêmes Athéniens, du temps de Philippe de Macédoine, « qu'à cette époque ils avaient renoncé au commandement de la guerre, et ne retenaient que leur seule liberté. » César aussi, après avoir cité des peuples qui se trouvaient placés sous le commandement des Suèves, les appelle bientôt après leurs alliés [1].

9. Pour ce qui est des choses qui regardent l'intérêt particulier du supérieur, ses demandes passent habituellement pour des ordres, non qu'il ait le droit d'ordonner, mais parce que ses volontés sont suivies de leur

(*) Pline, *Epistol.* VIII, 24. GROTIUS.

[1] GROTIUS, trompé par sa mémoire, met ici les Suèves, au lieu des Nerviens. Voir : *De bell. Gallic.*, lib. V, cap. XXXIX. Gronovius remarque encore que ce n'est pas le mot d'*imperium* qui se prend ici dans un sens impropre, puisque les peuples dont il s'agit, étaient véritablement dépendants des Nerviens; mais le titre d'*alliés* que les Romains donnaient même quelquefois aux peuples de leurs provinces. (BARBEYRAC.)

effet de même que s'il avait ce droit. C'est ainsi que les prières des rois sont souvent considérées comme des commandements, et que les malades commandent aux médecins [1]. « Avant ce consul [2] (C. Posthumius), dit Tite-Live, personne n'avait chargé les alliés, et ne leur avait causé de la dépense. On donnait aux chefs militaires des mulets, des tentes, et tout le bagage nécessaire à la guerre, afin qu'ils n'ordonnassent pas aux alliés de leur en fournir » (lib. XLII).

10. Il est vrai cependant que le plus souvent, celui qui a la supériorité dans l'alliance, s'il surpasse de beaucoup les autres en puissance, usurpe peu à peu le pouvoir proprement dit. Cela arrive surtout si l'alliance est perpétuelle, et si le supérieur a le droit d'établir des garnisons dans les places, comme le firent les Athéniens, lorsqu'ils eurent laissé les alliés en appeler à eux; ce que les Lacédémoniens n'ont jamais tenté [3]. Isocrate

[1] Il y a dans l'original : « *et ægroti imperare medicis* » c'est-à-dire que les *malades commandent aux médecins*. Barbeyrac suppose que Grotius a fait allusion à une façon de parler en usage chez les anciens Romains qui, conformément aux mœurs de leur temps, regardaient les médecins, dont la plupart étaient esclaves ou affranchis, comme autant de serviteurs des malades. Voir notamment, au Digeste, la loi 26 *De operis libertorum*, que Gronovius cite à ce sujet. Barbeyrac toutefois « suivant en cet endroit ce que l'auteur aurait dû dire, plutôt que ce qu'il a dit, » traduit ainsi ce passage : « C'est en ce sens qu'on dit que les prières d'un roi sont des commandements, et les conseils d'un médecin, des ordonnances. » La version de Barbeyrac se comprend mieux.

P. P. F.

[2] Les idées ne s'enchaînent pas ici. Il y a évidemment une liaison qui manque. Barbeyrac, dont la traduction est beaucoup plutôt une paraphrase, y supplée par la proposition suivante : « *Il faut donc entendre ainsi ce que dit Tite-Live au sujet du consul L. Posthumius*, etc. »

P. P. F.

[3] Grotius a cru apparemment avoir lu ce qu'il rapporte dans Isocrate, qu'il cite un peu plus bas. Cependant, bien loin qu'il y ait rien de semblable dans cet orateur grec, il soutient au contraire, qu'en matière de la

compare à une royauté l'autorité que les Athéniens exerçaient en ce temps-là sur leurs alliés (HAL., lib. VI)[1]. Les Latins de même se plaignaient de ce que sous l'ombre d'une alliance avec Rome, ils subissaient un esclavage (*) (TITE-LIVE, lib. XXXIV); les Etoliens, de ce qu'ils n'avaient qu'une vaine apparence, qu'un nom stérile de liberté (*Id.* lib. XXXIV); et depuis eux les Achéens disaient que « leur alliance n'en avait que l'apparence, étant, en effet, un véritable esclavage. » Dans Tacite, le Batave Civilis se plaint des mêmes Romains, qui « ne traitaient plus, comme ils faisaient autrefois, ceux de sa nation en alliés, mais comme des esclaves » (*Histor.*, lib. IV). Dans un autre endroit il est dit « qu'un misé-

chose dont il s'agit, et de plusieurs autres dont on accuse les Athéniens, les Lacédémoniens ont fait bien pis qu'eux (*Orat. Panathen*).

(BARBEYRAC.)

[1] GROTIUS cite ici Denys d'Halycarnasse; mais les propres termes dont il se sert se trouvent, à un mot près qu'il a omis, dans Tite-Live (lib. VIII, cap. IV, 2). (BARBEYRAC.)

(*) Plutarque dit d'Aratus, qu'on l'accusait d'avoir donné aux villes de l'Achaïe de véritables maîtres, qu'il appelait par adoucissement leurs alliés (*a*). Vocula se sert dans Tacite (*Histor.*, lib. IV) du mot « de *joug léger.* » Festus Rufus remarque à propos des Rhodiens « qu'ils vivaient d'abord dans la liberté, mais qu'avec le temps ils s'accoutumèrent à obéir aux Romains, qui les y engagèrent par leur douceur. » César, après avoir parlé de quelques peuples comme amis et clients des Éduens, rappelle ensuite qu'ils furent dominés. On peut ajouter, ce que disent Frédéric Mindanus (*De Processibus*, lib. II, cap. XIV, 3) Ziégler (§ *Landsassii*, 86), Gailius (lib. II, *Observ.* LIV, 6). Voyez Agathias, lib. I, dans l'endroit où l'on représente aux Goths ce qu'ils doivent attendre des Francs, avec le temps (*b*). GROTIUS.

(*a*) Le style de Grotius est tellement laconique au commencement de cette note, que nous avons dû recourir à la paraphrase de Barbeyrac. P. P. F.

(*b*) Dans le passage des Mémoires de César, il n'est point parlé d'amitié..... L'endroit d'Agathias est au chap. XI du livre cité, et là, il n'y a point de représentation faite aux Goths; mais c'est un prince goth, qui voulant se ranger au parti des Romains, s'y détermine par la considération de l'état de servitude auquel il voyait que sa nation allait être réduite par les Francs, sous ombre 'alliance et de protection. (BARBEYRAC.)

rable esclavage était faussement décoré du nom de paix. » Tite-Live fait dire à Eumènes que les alliés des Rhodiens n'étaient alliés que de nom, mais qu'en réalité ils étaient sujets et soumis (lib. XXXVII). Les Magnésiens disaient que Démétriade paraissait libre, mais que tout s'y faisait au gré des Romains (*). Les Thessaliens de même, au rapport de Polybe, avaient l'apparence de la liberté, mais dans l'effet ils étaient sous la domination des Macédoniens.

11. Quand les choses se passent ainsi, et que la tolérance leur donne le caractère d'un droit, — ce dont nous traiterons ailleurs, en son lieu, — il arrive alors ou que ceux qui avaient été alliés deviennent sujets, ou qu'il se forme un partage de souveraineté semblable à celui dont nous avons parlé plus haut [1].

(*) Tels étaient les Laziens, du temps de Justinien. Voir Procope (*Persic.*, lib. II). GROTIUS.

[1] « Une alliance est inégale, dit Klüber, lorsque l'un des alliés seulement est restreint dans l'exercice d'un ou plusieurs de ses droits de souveraineté; par exemple, s'il lui est défendu de former, sans le consentement de son allié, de nouvelles alliances, ou de faire la guerre, de la terminer, de changer sa constitution, etc. L'alliance est inégale, dans un autre sens, si l'engagement pris par l'un des alliés, n'est point l'équivalent de la promesse de l'autre » (*Droit des gens maderne de l'Europe*, § 148 et la note *b*, édit. Guillaumin, p. 190). « L'égalité ou l'inégalité de l'alliance, dit Martens, dépend du rapport établi par le traité entre les contractants; si ce rapport est inégal, tel que dans les traités de protection, de tribut, de vasselage, l'alliance est inégale; sinon elle est égale, quand même il aurait subsisté antérieurement au traité un rapport inégal d'honneur entre les deux partis » (*Précis du Droit des gens moderne de l'Europe*, t. I, § 62 2e édit. Guillaumin, p. 182). Tous les publicistes sont d'accord pour reconnaître que l'existence d'une alliance inégale ne dépouille pas nécessairement l'État inférieur de sa souveraineté. « La force ou la faiblesse d'un État, dit Martens, ne décide pas de sa souveraineté; les seules alliances inégales, telles que celles de tribut, de vasselage, ne sont pas incompatibles avec la souveraineté » (*Lib., et édit. cit.*, t. I, § 16, p. 79 et suiv.). Une nation ne perd donc pas sa souveraineté, pour s'être laissé protéger par une autre, tant qu'elle n'a pas

XXII. — Quant à ceux qui payent une somme déterminée (*) soit pour la réparation de quelque offense, soit pour s'assurer une protection, ce sont des « *alliés tributaires*, » comme les appelle Thucydide (lib. I) : tels étaient les rois des Hébreux (**) et des nations voisines,

formellement renoncé à cette souveraineté, ou tant qu'on ne l'a lui a pas arrachée. « On doit, dit Vattel, compter au nombre des souverains, ces États qui se sont liés à un autre plus puissant par une alliance inégale, dans laquelle, comme l'a dit Aristote, on donne au plus puissant plus d'honneur et au plus faible plus de secours. Les conditions de ces alliances inégales peuvent varier à l'infini. Mais, quelles qu'elles soient, pourvu que l'allié inférieur se réserve la souveraineté, ou le droit de se gouverner par lui-même, il doit être regardé comme un État indépendant, qui commerce avec les autres sous l'autorité du droit des gens. Par conséquent un État faible qui, pour sa sûreté, se met sous la protection d'un plus puissant, et s'engage, en reconnaissance, à plusieurs devoirs équivalents à cette protection, sans toutefois se dépouiller de son gouvernement et de sa souveraineté, cet État ne cesse point pour cela de figurer parmi les souverains qui ne reconnaissent d'autre lois que le droit des gens » (*Le Droit des gens, etc.*, édit. Guillaumin, 1863, t. I, § 5, 6, p. 124 et suiv., et la note 1, p. 125). Mais il arrive souvent qu'en fait les choses se passent autrement, du moins provisoirement. Souvent, en effet, un État souverain, lié par une alliance inégale à un État plus fort, est absorbé par celui-ci dans l'exercice de sa souveraineté. Ainsi, sous la protection de Napoléon Ier, les cantons suisses et les membres de la confédération du Rhin étaient souverains de nom, mais asservis au pouvoir du protecteur. De même encore, la ville de Cracovie, déclarée libre et souveraine par l'acte final du congrès de Vienne, avait fini par recevoir les ordres des puissances protectrices, qui altérèrent ainsi jusqu'à sa souveraineté intérieure. P. P. F.

(*) Les Perses recevaient un tribut annuel de Justinien. Voyez à ce sujet, Procope (*Persic.*, lib. II, et *Gotthic.*, lib. IV) (*a*). On appelait cela par adoucissement, un *tribut pour la garde des portes caspiennes*. Les Turcs donnent de l'argent aux Arabes des montagnes pour se racheter de leurs courses. GROTIUS.

(**) Antoine déclarait, au sujet d'Hérode, « qu'il n'était pas juste que ce prince rendît raison de ce qu'il avait fait comme roi : autrement il ne

(*a*) Les renvois à Procope, contenus dans les deux notes ci-dessus, se trouvent au chap. xv (*Persic.*, lib. II), chap. x (lib. II, id.) et au chap. xv (*Gotthic.*, lib. IV, *Hist. miscell.*). P. P. F.

depuis le temps d'Antoine, compris, suivant l'expression d'Appien « *parmi ceux qui devaient payer le tribut.* » Je ne vois aucune raison de douter qu'ils ne soient souverains, quoique l'aveu de leur faiblesse retranche quelque chose de leur dignité [1].

serait pas roi ; qu'ainsi ceux qui l'avaient revêtu de cet honneur, devaient le laisser jouir de son pouvoir avec toute latitude » (Josephe, lib. XV). « Les Juifs, dit Chrysostôme, depuis que leurs affaires allèrent en décadence, et qu'ils eurent été soumis à la domination romaine, ne furent ni tout à fait libres, comme auparavant, ni réduits à une entière servitude comme ils le sont présentement, mais ils étaient honorés du titre d'alliés, payaient tribut à leurs rois et en recevaient des magistrats. Ils suivaient du reste leurs propres lois, et ils punissaient selon la coutume de leur pays, ceux qui avaient commis quelque crime. » (*De Eleemosyn.* II) (*a*).

Grotius.

[1] Un tribut n'affecte en rien la souveraineté d'une nation. « Les États tributaires, dit Wheaton, et ceux qui sont soumis à d'autres États par un système féodal, ne cessent pas d'être considérés comme des États souverains, tant que ces relations n'affectent pas leur souveraineté » (*Éléments du Droit international*, 3e édit., t. I, p. 48). « Il n'y a pas plus de difficulté à l'égard des États tributaires, avait dit avant lui Vattel. Car, bien qu'un tribut payé à une puissance étrangère diminue quelque chose de la dignité de ces États, étant un aveu de leur faiblesse, il laisse subsister entièrement leur souveraineté. L'usage de payer tribut était autrefois très-fréquent ; les plus faibles se rachetant par là des vexations du plus fort, ou se ménageant à ce prix sa protection, sans cesser d'être souverains » (*Le Droit des gens*, édit. Guillaumin, t. I, § 7, p. 127 et suiv., et la note 1, p. 128). P. P. F.

(*a*) L'exemple des rois des Juifs, aussi bien que des autres rois voisins, est mal appliqué ; car, dans ce temps-là, ils n'avaient les uns et les autres qu'une autorité précaire. Les passages même que Grotius allègue ici, concernant les rois des Juifs, sont contre lui... Grotius fait dire à Chrysostôme que les Juifs payaient tribut à leurs propres rois ; mais il y a faute dans le grec, et il faut lire qu'ils payaient tribut à ceux à qui ils étaient soumis, c'est-à-dire aux empereurs romains. Cette version est même exigée pour la liaison du discours : « *ils suivaient du reste leurs propres lois...* » Saint Chrysostôme dit même expressément que les Juifs payaient alors tribut à l'Empereur, selon les paroles de Jésus-Christ : « Rendez à César ce qui est à César. » Il ajoute qu'il y avait une garde romaine dans les portiques du temple. Josèphe remarque expressément qu'après la prise de Jérusalem par Pompée, les Juifs perdirent leur liberté et devinrent sujets des Romains (lib XIV, cap. VIII). Tel est le résumé d'une longue note de Barbeyrac. P. P. F.

XXIII. — 1. La question relative à ceux qui relèvent d'un autre par un fief paraît plus difficile à bien des gens, mais elle peut être aisément résolue par les raisons que nous venons d'alléguer. Dans une convention de cette nature, qui est propre aux nations germaniques, et qui ne se trouve nulle part qu'aux lieux où les Germains se sont établis, il faut considérer deux choses : l'obligation personnelle et le droit sur la chose [1].

2. L'obligation personnelle subsiste, que le vassal possède à titre de fief soit la souveraineté, soit quelque autre chose, située même autre part. Or, comme une telle obligation ne détruit point la liberté personnelle d'un particulier, elle n'enlève pas non plus à un roi ou à un peuple le droit de souveraineté qui est la liberté civile [2]. C'est ce qu'on peut voir très-clairement dans

[1] Un *fief*, dit M. de Courtin, est une terre affranchie et revêtue de droits par un seigneur. Le mot *fief* est un mot corrompu du latin *fides*, *foi*, parce que ces terres étaient données avec droits et immunités, pour les relever du seigneur principal, à des subalternes désignés par le mot de *vassaux*, à la charge de servir le seigneur dominant contre ses ennemis. Les vassaux les acceptaient en lui donnant leur foi et leur parole de lui rendre ce service, et de lui être fidèles; le seigneur leur donnait aussi sa foi de les maintenir et protéger. Ainsi un *fief* etait appelé de ce nom, parce qu'il était comme le gage d'une foi réciproque. Voir encore l'*Essai sur l'Histoire du Droit français*, par M. Laferrière, t. I, p. 112 et suiv. P. P. F.

[2] « Grotius, dit M. de Courtin, entend que de relever d'un autre n'ôte point la souveraineté; non plus que la souveraineté, de quelque manière qu'on la possède, n'ôte point l'obligation personnelle que contracte le vassal envers son seigneur principal. Car de même qu'un particulier qui relevant d'un seigneur est obligé personnellement de le secourir, n'en perd pas pour cela sa liberté, de même un souverain ne perd pas sa souveraineté pour être obligé personnellement à défendre le fief principal. » « Nous avons, ajoute le même annotateur, un exemple dans l'histoire de ces sortes de francs-fiefs, qui consistent tous en cette obligation personnelle. Le duc de Bretagne avait déclaré la guerre au roi, et s'était ensuite réfugié vers le roi d'Angleterre ennemi déclaré de la France. Le roi le fit ajourner comme son vassal à comparaître pour être jugé par les pairs.

les fiefs libres, qu'on appelle francs-fiefs, où tout le droit consiste non sur la chose, mais dans la seule obligation personnelle. Ces fiefs ne sont pas autre chose qu'une espèce de ces alliances inégales, dont nous avons parlé, en vertu desquelles l'un des contractants promet un service à l'autre, et l'autre en retour s'engage à le secourir et à le protéger [1]. Quand même vous suppose-

Faute de se présenter il fut déclaré atteint du crime de félonie, et toutes ses terres, tant la Bretagne que les autres qu'il avait dans le royaume, furent confisquées pour avoir défié le roi son souverain, et pour être entré dans le royaume à main armée avec les ennemis de l'État. Sur quoi la veuve de Charles de Blois qui prétendait à ce duché, envoya par le conseil des amis de sa maison protester contre cet arrêt, et mit en avant que la Bretagne n'était point sujette à confiscation, parce que ce n'était pas un fief, et que si les ducs avaient soumis leurs personnes en s'obligeant à quelque service, ils n'avaient pu assujettir leur pays. C'était donc là un *franc-fief, si cette princesse disait vrai.....* » Voir l'édition de M. de Courtin, 1687, 2 vol. in-4°, Paris, t. II, table des matières, p. 190.

P. P. F.

[1] « Ce que dit là GROTIUS ne s'accorde ni avec l'idée que les feudistes donnent des *fiefs francs*, ni avec la nature des fiefs en général. On entend par *fief franc*, celui qui est exempt de toutes charges et de tous services, qui demandent une peine ou une dépense considérable; en sorte que les engagements du vassal se réduisent à ce qu'emporte la *foi* et *loyauté*, qui consiste uniquement à honorer le seigneur, à empêcher qu'il ne lui arrive du mal, et à lui procurer du bien, autant qu'on le peut, comme cela est spécifié dans la formule du serment de fidélité (Feudor., lib. II, tit. VI, *De formâ fidelit.*, et tit. VII, *De novâ formâ fidelit.*). Mais cette exemption de charges et de services n'empêche pas que le seigneur d'un *fief franc* n'ait droit sur la chose même que le vassal tient en fief, et qu'elle ne retourne à lui, quand le vassal se rend coupable de félonie, ou qu'il ne laisse point d'héritiers. L'exclusion d'un tel droit détruit entièrement la nature du fief, proprement ainsi nommé. Quand le vassal d'un *fief franc* pourrait aliéner la chose sans le consentement du seigneur,—de quoi les docteurs ne conviennent pas, — le droit de celui-ci se perpétuerait néanmoins sur ceux en faveur de qui le fief aurait été aliéné. Je suis fort trompé si GROTIUS n'a confondu ici et ailleurs (liv. III, chap. xx, § 44) ce que l'on appelle *fiefs francs* avec certains engagements auxquels on a quelquefois donné improprement le

riez cette clause que l'inférieur devrait servir envers et contre tous,—ce qui s'appelle aujourd'hui *Fief lige*(*), car ce mot avait autrefois plus d'étendue [1],—cela ne diminuerait rien du droit de souveraineté que le vassal a sur ses sujets : pour ne pas dire qu'on sous entend toujours la condition tacite que la guerre soit juste; ce dont il sera traité ailleurs.

3. Pour ce qui est du droit que le seigneur a sur la chose, il est tel, à la vérité, que le pouvoir souverain peut même être perdu, si on le tient en fief, dans le cas ou de l'extinction de la famille du vassal, ou de la con-

nom de *fiefs*, à cause de quelque ressemblance à l'égard du respect et de l'hommage.,. » (Barbeyrac).

(*) Voyez Bald. *Proem. Digest.* Natta, *Concil.* 485. Grotius.

[1] « *Ligius homo* ou *Lidges*, qui vient, à ce que l'on croit, de l'allemand *Ledig*, *vuide*, ne signifiait originairement, dit Barbeyerac, qu'un *vassal*. Mais dans la suite on a entendu par *homme-lige* ou *vassal-lige*, celui qui s'engageait à respecter son seigneur plus que tout autre, et à le servir lui seul contre tout autre. De sorte qu'un tel vassal ne peut être vassal de deux seigneurs de la même manière, et ne doit point avoir d'ailleurs de souverain. » Suivant M. de Courtin, le terme *hommage-lige* vient de ce qu'entre ceux qui tenaient des terres ou des fiefs pour les relever d'un seigneur en qualité de vassaux, « il y en avait qui s'appelaient ses hommes, et qui lui étaient tellement propres, qu'ils ne pouvaient changer de maître. Ces hommes dont l'usage était propre à l'Allemagne, s'appelaient *Liude,* ou en haut allemand *leute*, *gens*, *hommes*. Comme donc il y avait deux sortes de vassaux, les uns qui n'étaient redevables qu'à ceux de leurs terres, et n'étaient par conséquent obligés que de défendre le seigneur dans l'étendue de son territoire; et les autres qui étaient obligés par leurs terres et par leurs personnes : il y avait aussi deux sortes d'hommages; l'un était l'hommage *franc,* d'ou viennent les *francs fiefs*; et l'autre l'*hommage-lige,* qui signifiait que le seigneur avait droit d'employer ceux qui s'y trouvaient soumis, pour tout, au dedans et au dehors du territoire, envers et contre tous..... Le mot de *Lige* peut venir originairement du latin *ligatus*, comme qui dirait : *homo ligatus*, un homme lié ; et il peut immédiatement dériver de l'espagnol *Liga*, ligue, alliance, confédération, qui tire son origine de *Ligar,* lier, attacher... » (*Libr. et Loc. citat.*, t. II, p. 82). P. P. F.

damnation pour des crimes déterminés. Mais tant que le vassal en est revêtu, son pouvoir ne cesse pas d'être souverain ; car autre est la chose en elle-même, comme souvent nous l'avons dit, autre est la manière de la posséder. Je vois que plusieurs rois ont été établis par les Romains avec cette condition que, du moment où la famille royale viendrait à s'éteindre, la souveraineté leur ferait retour. C'est ce qu'a remarqué Strabon à propos de la Paphlagonie et de quelques autres royaumes (lib. XII) [1].

XXIV. — Il faut distinguer aussi, en matière de pouvoir souverain, non moins qu'en matière de propriété, entre le droit et l'usage du droit, ou bien entre l'*acte premier* et l'*acte second*. Car il en est d'un prince frappé de folie, prisonnier, ou qui se trouve en pays étranger dans une situation telle qu'il n'a pas la liberté d'accomplir lui-même les actes du pouvoir, comme d'un roi enfant, qui possède le droit de souveraineté, mais ne peut l'exercer. Dans tous ces cas il faut nommer des régents ou des vice-rois. Aussi Démétrius (*) voyant qu'il ne jouissait pas d'une liberté suffisante, sous la domination de Séleucus, défendit-il d'ajouter foi à son sceau et à son écriture, et voulut-il qu'on disposât de toutes choses, comme on eût fait s'il eût été mort.

[1] Wheaton admet encore l'existence d'États *feudataires, vassaux*, soumis à un *système féodal* (*Éléments du Dr. internat.*, t. I, p. 48). Klüber déclare que de tous les États souverains, il n'y en a plus aucun aujourd'hui qui soit *fief* (*Droit des gens moderne de l'Europe*, § 31 et 33, p. 47 et 51). Napoléon Ier a plusieurs fois donné l'exemple d'affectations de souverainetés en fiefs. Voir la note 1, au § 8 du liv. I, chap. I, de Vattel, édit. Guillaumin, t. I, p. 129. Le principe de la souveraineté du peuple qui a triomphé dans le XIXe siècle en Europe, rend désormais impossibles de semblables dispositions. P. P. F.

(*) Voyez Plutarque, vie de Démétrius. GROTIUS.

CHAPITRE IV.

DE LA GUERRE DES SUJETS CONTRE LES PUISSANCES.

I. — État de la question. — II. Que la guerre contre les puissances, considérées comme telles, n'est pas ordinairement licite, selon le droit de la nature. — III. Elle n'est pas permise par la loi hébraïque. — IV. Moins encore par la loi évangélique : ce qui est prouvé par les lettres sacrées. — V. Par les actions des anciens chrétiens. — VI. L'opinion qui soutient qu'il est permis aux puissances inférieures de faire la guerre à la puissance souveraine, est réfutée par des arguments et par l'autorité des saintes Écritures. — VII. Quel parti prendre, en cas de nécessité extrême et inévitable ? — VIII. Le droit de guerre peut être accordé contre le chef d'un peuple libre. — IX. Contre un roi qui a abdiqué le pouvoir. — X. Contre un roi qui aliène son État; mais seulement pour empêcher l'aliénation. — XI. Contre un roi qui se déclare ouvertement l'ennemi de tout son peuple. — XII. Contre un roi qui a perdu son royaume, en vertu d'une clause commissoire. — XIII. Contre un roi qui n'a qu'une partie de la souveraineté, pour lui disputer la partie qu'il n'a pas. — XIV. Si l'on s'est réservé la liberté de résister, dans certains cas. — XV. Dans quelles limites faut-il obéir à l'usurpateur de la souveraineté d'un autre. — XVI. On peut résister par la force à cet usurpateur, pendant que l'état de guerre subsiste. — XVII. On le peut, lorsqu'on y est autorisé par une loi antérieure. — XVIII. Quand on en a reçu l'ordre du souverain légitime. — XIX. Pourquoi la résistance n'est pas permise en dehors de ces cas. — XX. Que lorsqu'il y a contestation sur le droit de la souveraineté, les particuliers ne doivent pas s'en établir les juges.

I. — 1. Des particuliers peuvent faire la guerre contre d'autres particuliers, comme un voyageur contre un brigand; et des souverains contre des souverains, comme David contre le roi des Ammonites; des particuliers peuvent la faire contre ceux qui exercent le pouvoir su-

prême, mais dont ils ne sont pas les sujets, comme Abraham contre le roi de Babylone et les rois voisins; ceux qui possèdent la puissance souveraine, contre des particuliers qui sont, ou leurs sujets, comme David contre le parti d'Isboseth, ou non leurs sujets, comme les Romains contre les pirates.

2. Il ne s'agit ici que de savoir s'il est permis à des particuliers ou à des personnes publiques, de faire la guerre contre ceux à l'autorité desquels ils sont soumis, que cette autorité soit souveraine oû subalterne. Et d'abord il n'est pas du tout controversé, que les armes puissent être prises contre les puissances inférieures par ceux qui en reçoivent l'ordre de l'autorité souveraine; ainsi que fit Néhémias qui prit les armes en vertu d'un édit d'Artaxercès, contre de petits princes voisins. C'est ainsi que les empereurs romains accordent au propriétaire d'un fonds la permission d'expulser les fourriers de son domaine (*Code, L. devotum,* lib. XII, *de Metatoribus*) [1]. Mais on demande ce qu'il est licite de faire contre la puissance souveraine ou contre les puissances subalternes agissant en vertu de l'autorité du souverain.

3. Tous les gens de bien sont à la vérité d'accord sur ce point, que si les souverains commandent quelque chose de contraire au droit naturel ou aux commandements de Dieu, il ne faut point exécuter leurs ordres. Car lorsque les apôtres ont dit qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, ils en ont appelé à une règle infaillible, gravée dans tous les cœurs, et que vous trouverez exprimée presque en autant de termes dans Platon. Mais si pour cette raison, ou parce que le souverain en aura le caprice, quelque mauvais traitement nous est infligé, il convient de le subir plutôt que de résister par la force.

II. — 1. Il est vrai que tous les hommes ont naturel-

[1] Code, lib. XII, tit. XLI, *De metatis et Epidemeticis*, *l.* V.
P. P. F.

lement, comme nous l'avons dit plus haut, le droit de résister pour repousser l'injure qui leur est faite. Mais la société civile ayant été établie pour maintenir la tranquillité, l'État acquiert d'abord sur nous et sur ce qui nous appartient, une sorte de droit supérieur, autant que cela est nécessaire pour cette fin. L'État peut donc pour le bien de la paix publique et de l'ordre, interdire ce droit commun de résistance; et il ne faut pas douter qu'il ne l'ait voulu, puisqu'il ne pourrait autrement atteindre son but. Car si ce droit commun subsistait dans chaque particulier, ce ne serait plus une société civile; ce serait une multitude désordonnée, semblable à celle des cyclopes, où « chacun gouverne sa famille et règne sur sa femme et sur ses enfants, » « troupe confuse où personne n'obéit à un autre (*) » (EURIPIDE, *in Cyclop.*). Telle était aussi celle des Aborigènes, que Salluste nous représente comme une race d'hommes grossière, sans lois, sans gouvernement, libre et désunie. Le même auteur, dans un autre endroit, dit la même chose des Gétules, qui n'étaient régis ni par des mœurs, ni par des lois, ni par l'autorité de personne.

2. Ce que j'ai dit est l'usage de toutes les nations. « C'est un accord général de la société humaine, dit Augustin, d'obéir à des rois. » « Il est roi absolu, dit Eschyle, et ne dépend de personne. » « Ce sont des rois, lit-on dans Sophocle : il faut leur obéir; pourquoi ne le ferait-on pas! » « On doit subir, dit Euripide, les erreurs de ceux qui gouvernent. » Ajoutez à ces citations le passage de Tacite que nous avons cité plus haut à ce propos, et la pensée suivante du même auteur : « Les dieux ont donné au prince la direction suprême des choses; la gloire d'obéir a été réservée aux sujets. » On peut citer

(*) Valérius dit la même chose des Bébryciens : « Ils n'observent aucunes lois ; aucun droit ne s'impose à leurs volontés pour les rendre pacifiques. » GROTIUS.

aussi ce vers : « Les fautes commises par un roi doivent passer pour des faits méritoires. » Sénèque avait dit « qu'il faut subir le pouvoir juste ou injuste du prince. » Il avait pris cette pensée à Sophocle, suivant lequel « on doit obéir à celui que l'État a placé à la tête du pouvoir, dans les plus petites choses, dans celles qui sont justes et celles qui ne le sont point. » Voyez également ce passage de Salluste : « Agir en tout avec impunité, c'est être roi (*) [1]. »

3. Delà vient que la majesté, c'est-à-dire la dignité soit du peuple, soit de l'individu qui exerce le pouvoir souverain, se trouve partout défendue par tant de lois, tant de sanctions ; elle ne pourrait pas se maintenir, si on avait laissé à chacun la liberté de la résistance. Le soldat qui a résisté au centurion qui veut le châtier, est, s'il a retenu le bâton, placé dans un rang inférieur ; s'il l'a brisé avec intention, ou s'il a porté la main sur le

(*) A cela se rapportent les paroles de Marc-Antoine, que nous avons déjà citées, d'après Josèphe. GROTIUS.

[1] Grotius, suivant sa coutume, a multiplié sur ce point encore les citations d'auteurs, et, comme il l'a fait trop souvent, il a forcé le sens des passages pour prêter aux auteurs des pensées qui ne leur appartenaient pas. On en jugera par la citation d'Euripide. Polynice s'excuse auprès de sa mère, de ce que pour s'ouvrir un chemin vers sa patrie, il avait épousé la fille d'Adraste, roi d'Argos. Il décrit toutes les douleurs de l'exil, au nombre desquelles il place celle « d'être réduit à supporter les bizarreries et les folies de ceux qui règnent » dans les lieux où l'on s'est réfugié. Il s'en faut donc de beaucoup qu'il veuille parler d'un droit qu'auraient les rois de commettre impunément des folies. Quand à la phrase de Salluste, l'historien latin la place dans la bouche du tribun Memmius, grand défenseur de la liberté publique. Ce tribun n'a certes point la pensée de donner aux rois le droit de faire tout impunément : « Si ces crimes ne sont pas poursuivis, s'écrie-t-il, s'il n'est pas fait justice des coupables, il ne nous reste plus qu'à vivre en esclaves et en sujets ; car faire impunément tout ce qu'on veut, c'est être vraiment roi » (*Guerre de Jugurtha*, chap. XXXI). La proposition de Memmius est une exagération de tribun, et rien de plus. Nous avons cru devoir rétablir ces faits, pour l'honneur d'Euripide et de Salluste. P. P. F.

centurion, il est puni de mort (*Dig.*, *l. milites...*, § *irreverens, De re milit.*; *Rufus, de legib. militaribus*, cap. xv)[1]. On lit dans Aristote que « si un magistrat a frappé quelqu'un, celui-ci ne doit pas le frapper à son tour[2]. »

III. — Dans la loi hébraïque, celui-là est condamné à mort, qui a désobéi soit au grand pontife, soit à celui qui a été extraordinairement établi par Dieu pour gouverner le peuple (Deuter. xvii, 12; Josué i, 18). Pour ce qui est des paroles de Samuel, touchant le droit du roi (I Samuel, viii, ii), si on examine bien le passage, on trouvera qu'il ne faut l'entendre ni d'un véritable droit, c'est-à-dire du pouvoir de faire quelque chose honnêtement et légitimement, car dans l'endroit de la loi qui traite des devoirs du roi, on lui prescrit une toute autre manière de vivre (Deuter. xvii, 14); ni d'un simple pouvoir de fait, — car il n'y aurait rien là de remarquable, puisque les particuliers se font aussi très-souvent du tort les uns aux autres; — mais il s'agit d'un acte qui est revêtu de quelque effet de droit[3], c'est-à-dire qui emporte

[1] Digeste, lib. XLIX, tit. XVI, *De re militari*, l. XIII. P. P. F.

[2] « Il y a bien des cas où cette maxime (*la maxime de Rhadamante*) ne saurait s'appliquer : par exemple, si un magistrat frappe un simple citoyen, il ne faut pas qu'on le frappe à son tour; et si le citoyen frappe un magistrat, il ne suffit pas qu'il soit frappé de la même manière, il faut encore qu'il soit puni » (*La Morale d'Aristote*, liv. V, ch. v, traduct. de Thurot; Paris, édit. Firmin Didot, 1823, p. 213). Il ne s'agit ici, on le voit, que de l'explication de la loi du talion, et nullement de la question de résistance.

Sur le droit de *résistance individuelle* contre les actes illégaux de l'autorité, voir la note que nous avons écrite sur le § 54 du liv. I, chap. iv, du *Droit des Gens* de Vattel, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 202 et suiv. P. P. F.

[3] Voici le passage de Samuel : « Le roi qui vous commandera, prendra vos fils et les mettra sur ses chariots, et parmi ses gens de cheval, et ils courront devant son charriot. Il les prendra aussi... pour faire son labourage, pour faire sa maison et pour faire ses instruments de guerre... Il prendra aussi vos filles pour en faire des parfumeuses, des cuisinières et

obligation de ne pas résister (*). Aussi est-il ajouté que le peuple opprimé par ces injustices implorerait le secours de Dieu, parce qu'il n'y aurait aucun secours humain à espérer. Cela s'appelle donc un *droit*, de la même manière que l'on dit que le prêteur *fait droit*, lors même qu'il rend une décision injuste (*Dig.*, *l. jus pluribus...; Tit. de justit. et jure*) [1].

IV. — 1. Lorsque, dans la nouvelle alliance, le Christ prescrit de rendre à César ce qui est à César, il a donné à entendre aux disciples de sa loi qu'ils doivent aux puissances souveraines une obéissance non moins grande, sinon plus parfaite, et, s'il le faut, accompagnée d'autant de patience que celle à laquelle étaient obligés les Hébreux envers leurs rois. C'est ce qu'explique avec plus de développements son excellent interprète, l'apôtre Paul, qui, décrivant en détail les devoirs des sujets, dit entre autres choses : « Celui qui résiste aux puissances,

des boulangères. Il prendra aussi vos champs, vos vignes, et les terres où sont vos bons oliviers, et il les donnera à ses serviteurs. Il donnera ce que vous aurez semé et ce que vous aurez vendangé, et il le donnera à ses eunuques et à ses serviteurs. Il prendra vos serviteurs et vos servantes, l'élite de vos jeunes gens et de vos ânes, et les emploiera à ses ouvrages. Il dîmera vos troupeaux et vous serez ses esclaves » (I, *Reg.*, cap. VIII, § 11 à 17). De Courtin et Barbeyrac font remarquer que la pensée de Samuel n'est point d'établir les droits du roi, mais seulement de représenter au peuple les malheurs auxquels il serait exposé par l'abus que les rois feraient de leur pouvoir et de leurs forces. P. P. F.

(*) Voici ce que Philon fait dire aux Juifs : « Quand nous sommes-nous rendus suspects de révolte ? Tout le monde ne nous a-t-il pas toujours regardé comme des amis de la paix ? Nos habitudes ne sont-elles pas irréprochables, et ne tendent-elles pas à l'utilité et à la tranquillité publique ? » (*In Flaccum*). GROTIUS.

Grotius dit dans son texte : « *qui emporte obligation de ne pas résister...* » Barbeyrac ajoute avec plus d'exactitude historique : « Ou plutôt *l'impuissance physique* de résister. » P. P. F.

[1] Il s'agit d'un acte qui, *juste ou non*, a quelque effet de droit. « *Prætor quoque jus reddere dicitur, etiam quum iniquè decernit* » (*Dig. de Justit. et jure*, lib. I, tit. I, l. II). P. P. F.

résiste à une institution de Dieu (Rom. XIII, 2); et ceux qui s'y opposent, attireront la condamnation sur eux-mêmes.» Puis il ajoute : «Le prince est le ministre de Dieu, pour vous favoriser dans le bien.» Et plus loin : «Aussi est-il nécessaire de se soumettre, non-seulement par la crainte de sa colère, mais aussi par le devoir de la conscience.» L'apôtre comprend dans cette soumission l'obligation de ne pas résister, et non-seulement celle qui provient de la crainte d'un plus grand mal, mais encore celle qui découle du sentiment de notre devoir envers les hommes et envers Dieu. Il en donne deux raisons : la première, c'est que Dieu a approuvé cet arrangement qui remet aux uns le commandement, et soumet les autres à l'obéissance; il l'a approuvé autrefois dans la loi hébraïque, et maintenant dans l'Évangile. Aussi devons-nous considérer les puissances publiques comme si elles avaient été établies par Dieu lui-même. Nous nous approprions, en effet, les choses que nous appuyons de notre autorité. La seconde raison, c'est que cet arrangement est favorable à notre intérêt.

2. Mais, dira-t-on, il n'y a point d'utilité à subir des injures. A cela d'autres répondent d'une manière plus vraie, suivant moi, que conforme à la pensée de l'apôtre, que ces injures elles-mêmes nous sont utiles, parce qu'une telle patience ne manquera pas d'être récompensée. Il me semble que l'apôtre a eu en vue le but général que cet arrangement doit atteindre, et qui est la tranquillité publique (*) dans laquelle celle des particuliers se trouve comprise. Il est même hors de doute que, la plupart du temps, c'est la protection des puissances publiques qui nous procure cet avantage; car personne ne se veut du mal à soi-même, et le bonheur de celui qui gouverne

(*) Chrysostôme dit avec raison que le prince travaille de concert avec ceux qui prêchent l'Évangile... Il polit avec la lime, ce que tu enlèves avec le rabot. GROTIUS.

consiste dans la félicité de ses sujets. « Ayez à qui commander, » disait quelqu'un (*). C'est un proverbe chez les Hébreux, que « s'il n'y avait pas de puissance publique, on se dévorerait tout vif l'un l'autre. » La même pensée se trouve dans Chrysostôme : « S'il n'y avait pas de magistrats dans les cités, nous vivrions une vie plus sauvage que celle des bêtes farouches, ne nous entre-mordant pas seulement, mais encore nous entre-dévorant réciproquement (**). »

3. Que si quelquefois les conducteurs de l'État se laissent détourner par une crainte excessive, par la colère ou par d'autres passions, de la droite voie qui mène à cette tranquillité, cela doit être regardé comme un cas exceptionnel que compensent, selon l'expression de Tacite, des faits meilleurs. Or, les lois ont assez à faire de pourvoir à ce qui se présente le plus souvent, comme disait Théophraste (Τὸ γὰρ..... *Dig. de Legib.* — *L.* III, *in fine, Dig. de pet. hered.*[1].) ; à quoi se rapporte cette parole de Caton : « Il n'y a pas de loi qui réponde complétement à tous les besoins; on ne demande qu'une seule chose, c'est que la loi soit utile à la majorité et en général » (TIT.-LIV., lib. XXXIV). Quant aux choses qui arrivent ra-

(*) Cette parole fut dite à Sylla, d'après Plutarque, Florus et d'autres auteurs, auxquels Augustin l'a empruntée, *De Civitate Dei*, lib. III, cap. XXVIII. GROTIUS.

(**) Elle se trouve : *De statuis*, VI. « Supprimez les tribunaux, dit encore le même père, et vous enlevez à la vie toute tranquillité. » Ne me dites pas, ajoute-t-il, qu'il y en a qui abusent de leur autorité ; mais considérez la beauté de l'établissement en lui-même, et vous admirerez la grande sagesse de celui qui en a été le premier auteur. » « Si vous ôtez les magistrats, dit-il encore, tout est perdu. Il n'y aura plus ni villes, ni champs, ni places publiques, ni quoique ce soit ; tout sera bouleversé, et le plus faible sera dévoré par le plus fort » (*In epist. ad Romanos*). On trouve la même pensée *sur l'Épitre aux Éphésiens*, cap. v. GROTIUS.

[1] Digeste, lib. I, tit. III, *De Legibus*, etc., l. VI. Voir aussi lib. V, tit. IV, *Si pars hæreditatis petatur*, l. III, *in fine*. (BARBEYRAC).

rement, elles doivent être régies par les règles communes, parce que quand même l'intention de la loi ne peut s'appliquer précisément à tel fait particulier, elle subsiste pourtant dans sa généralité, et il est juste que les choses particulières y soient soumises. On y trouve, en effet, plus d'avantages que de vivre sans règle, ou de laisser chacun libre de s'en prescrire une selon son caprice. « Il valait mieux, dit à ce sujet et avec à propos Sénèque, rejeter un petit nombre d'excuses même fondées, que de permettre à tous d'en hasarder de mauvaises. » (Lib. VII, *de Benef.*, c. XVI)[1].

4. On doit encore citer ici les paroles suivantes de Périclès, qu'on ne saurait assez reproduire, et qui se trouvent dans Thucydide (*) : « Pour ma part j'estime

[1] Je crois devoir transcrire ici le passage de Sénèque, pour l'intelligence du texte. Il s'agit de savoir si « celui qui a tout fait pour payer sa dette, l'a payée ? » « Dans toute question, dit le philosophe, ayons en vue l'intérêt social. Il faut fermer aux ingrats toute excuse qui pourrait leur être un échappatoire, un prétexte à nier leur dette. Tu as tout fait, dis-tu ; eh bien ! fais encore. Crois-tu nos pères assez peu sensés pour n'avoir pas compris qu'il est fort injuste de mettre sur la même ligne celui qui dissipe en débauches ou au jeu l'argent reçu de son créancier, et l'homme à qui un incendie, un vol ou quelque autre accident fâcheux font perdre le bien d'autrui avec le sien ? S'ils n'ont admis aucune excuse, c'était pour apprendre aux hommes qu'ils doivent à tout prix tenir leur parole. Car il valait mieux rejeter un petit nombre d'excuses même fondées, que de permettre à tous d'en hasarder de mauvaises. Tu as tout fait pour rendre. Cela doit suffire à ton bienfaiteur ; pour toi, c'est trop peu. (*De Benef.*, lib. VII, cap. XVI ; Œuvres complètes, traduc. nouvelle, par J. Baillard, édit. Hachette, 1860, t. I, p. 490.) P. P. F.

(*) Lib. II (*a*). Ce passage est d'accord avec la pensée suivante d'Ambroise (*De Offic.*, lib. III) : « L'intérêt individuel est le même que l'intérêt général. » Les jurisconsultes disent aussi : « On doit toujours observer, non pas ce qui intéresse chaque associé en particulier, mais ce qui est avantageux pour l'ensemble de la société. » (*Loi : actiones...*, § *Labeo.*

(*a*) Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponèse*, liv. II cap. LX ; traduction nouvelle de A. Bétant, *édition Hachette*, 1863, p. 105 P. P. F.

que les individus sont plus heureux dans une ville dont l'ensemble prospère, que si l'individu prospère et l'État dépérit. L'individu, quel que soit son bien-être, n'en est pas moins, nécessairement, enveloppé dans le désastre de sa patrie; tandis que, s'il éprouve des revers personnels, il a dans la prospérité publique plus de chances de salut. S'il est donc vrai que l'État peut supporter les infortunes de ses membres, mais que ceux-ci ne peuvent supporter celles de l'État, notre devoir n'est-il pas de nous réunir pour sa défense, et de ne pas faire ce que vous faites, vous qui, atterrés par vos souffrances domestiques, abandonnez le salut commun? » Tite-Live exprime en peu de mots la même pensée (Lib. XXVI) : « Un État qui prospère met aisément les intérêts privés à couvert; en trahissant l'intérêt commun, c'est vainement que vous pensez mettre le vôtre propre à l'abri. » Platon avait dit au livre IV de son traité des lois, que « ce qui fait le lien des États, c'est le soin du bien public, et ce qui les détruit, c'est de ne penser qu'à l'intérêt individuel; d'où la conséqence qu'il est plus avantageux pour l'État et pour les particuliers de pourvoir aux intérêts publics qu'aux intérêts privés. » Xénophon, de son côté, déclare que celui qui, dans une guerre, conspire contre le chef de l'armée, compromet, en agissant ainsi, sa propre vie. » On peut citer aussi les paroles suivantes de Jamblique : « L'intérêt particulier n'est pas distinct de l'intérêt public; au contraire, le bien des individus se trouve contenu dans le bien général; et comme à l'égard des animaux et de tous les autres êtres, la conservation des parties dépend de celle du tout, il en est de même dans un État[1]. »

Dig., pro socio. Ajoutez la *loi unique, § pénult., au Code De Caducis, tollendis* (*a*). GROTIUS.

[1] Ce passage que Grotius ne cite qu'en latin, n'est ni dans la *vie de*

(*a*) *Dig.*, lib. XVII, tit. II, *pro socio*, *l.* XXV, § 5. *Code*, lib. VI tit. LI, *l. unic.* § 14. P. P. F.

5. Or, en matière de choses publiques, ce qui est sans contredit le plus important, c'est cet arrangement dont j'ai parlé, et suivant lequel les uns commandent et les autres obéissent. Il est incompatible avec la liberté que chaque particulier aurait de résister. J'expliquerai cela par un beau passage de Dion Cassius : « Je ne pense pas qu'il soit convenable que celui qui gouverne l'État soit obligé de céder, ni qu'il y ait quelque espérance de salut si ceux qui sont dans la situation d'obéir veulent commander. Considérez, en effet, quel serait l'ordre dans une famille, si les vieillards étaient méprisés par les jeunes; dans les écoles, si les maîtres devenaient l'objet de la risée des disciples; comment les malades reviendraient-ils à la santé, s'ils n'obéissaient pas en tout aux médecins; quelle sécurité auraient les passagers, si la foule des matelots méconnaissait les ordres de ceux qui dirigent le navire. La nature a voulu que ce soit une nécessité et une source de salut pour les hommes, que les uns commandent, et que les autres obéissent [1]. »

Pythagore, ni dans le *Protrepticon* de Jamblique. Je l'ai enfin trouvé dans Stobée, où on le donne comme un fragment d'une lettre qui n'est point parvenue jusqu'à nous... *Serm.* XLIV. *De Magistratu*, *etc.*, p. 315, édit. Genève 1609. (BARBEYRAC.)

[1] « La nature de la souveraineté et le bien de l'État, ne souffrent point, dit Vattel, que les citoyens s'opposent au supérieur, toutes les fois que ses commandements leur paraîtront injustes ou préjudiciables. Ce serait retomber dans l'état de nature, et rendre le gouvernement impossible. Un sujet doit souffrir avec patience, de la part du prince, les injustices douteuses et les injustices supportables : les premières, par la raison que quiconque s'est soumis à un juge, ne peut plus juger lui-même de ses prétentions; les injustices supportables doivent être sacrifiées à la paix et au salut de l'État, en faveur des grands avantages que l'on retire de la société. On présume de droit que tout citoyen s'est engagé tacitement à cette modération, parce que sans elle la société ne saurait subsister. Mais lorsqu'il s'agit d'injures manifestes et atroces, lorsqu'un prince, sans aucune raison apparente, voudrait nous ôter la vie, ou nous enlever des choses dont la perte rend la vie amère, qui nous disputera le droit de lui

6. A Paul joignons l'apôtre Pierre, dont voici les paroles : « Honorez le roi. Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres, avec toute sorte de crainte, non-seulement à ceux qui sont bons et équitables, mais même à ceux qui

résister? Le soin de notre conservation est non-seulement de droit naturel; c'est une obligation imposée par la nature. Aucun homme ne peut y renoncer entièrement et absolument. Et quand il pourrait y renoncer, est-il censé l'avoir fait par ses engagements politiques, lui qui n'est entré dans la société civile que pour établir plus solidement sa propre sureté?... Le prince qui viole toutes les règles, qui ne garde plus de mesures,... se dépouille de son caractère; ce n'est plus qu'un ennemi injuste et violent, contre lequel il est permis de se défendre... » (*Le Droit des gens*, liv. I, chap. IV, § 54, t. I, p. 200, édit. Guillaumin).

Hâtons-nous d'ajouter que les lois du XIX[e] siècle n'offrent plus l'exemple de ces despotes sanguinaires, disposant à leur gré de la vie, de l'honneur et de la fortune de leurs sujets. L'Europe contemporaine est, nous l'avons déjà fait remarquer, presque tout entière soumise au gouvernement monarchique dit *constitutionnel* ou *représentatif*. La monarchie absolue ne subsiste plus guères qu'en Russie, dans l'Empire ottoman et dans les États pontificaux. En Angleterre, en Autriche, en Italie, en Espagne, en Prusse, dans les États allemands, en Danemark, en Suède, les souverains gouvernent d'accord avec des chambres qui représentent la nation et contrôlent le pouvoir. Le régime constitutionnel est donc la forme du gouvernement de la plupart des nations modernes. Ses applications varient avec le caractère des peuples; mais on peut les ramener toutes à des bases communes : une monarchie héréditaire subordonnée à une constitution; deux chambres formant la représentation du pays et personnifiant, pour se faire contre-poids, l'une l'esprit de conservation, l'autre l'esprit de progrès; le chef de l'État *régnant* sans *gouverner*; le gouvernement remis entre les mains de ministres *responsables* devant la nation; les chambres exerçant le pouvoir législatif. Que si le gouvernement français est une monarchie absolue, c'est au moins une monarchie tempérée par une Constitution, et fondée sur la souveraineté populaire.

Instruits par l'expérience, éclairés par les lumières d'un siècle de progrès, contenus par l'opinion publique, avertis par les révolutions et dominés par la souveraineté du peuple, les rois contemporains ne peuvent plus être comparés à ceux des siècles précédents. Les pages de Grotius ne se rapportent plus à nos mœurs politiques modernes; et de ce long chapitre il ne reste plus rien, de nos jours, que le devoir du respect dû à la personne du chef de l'État, qu'il soit empereur, roi, ou président

sont durs. Cela tourne, en effet, à mérite, lorsque quelqu'un, dans la vue de plaire à Dieu, endure des maux qui lui sont injustement infligés. Car quelle gloire y a-t-il pour vous si, après vous être rendus coupables d'une faute, vous souffrez patiemment les coups dont vous êtes frappés? Mais si en faisant bien vous souffez avec patience de mauvais traitements, cette résignation vous méritera grâce devant Dieu » (Epist. II, 17, 18) (*). L'Apôtre confirme ensuite ces paroles par l'exemple du Christ. La même pensée est ainsi exprimée dans les constitutions de Clément : « Le serviteur qui craint Dieu, veut du bien à son maître quoiqu'impie, quoiqu'injuste. » Il y a deux remarques à faire à ce sujet : l'une, que ce qui est dit de la soumission due aux maîtres, quelque durs qu'ils soient, doit aussi se rapporter aux sujets à l'égard des rois, car ce qui suit est établi sur ce fondement, et ne regarde pas moins le devoir des sujets que celui des serviteurs. La seconde observation, c'est que la soumission qui est exigée de nous doit comprendre en même temps la patience des injures, comme on dit habituellement que cela doit avoir lieu vis-à-vis des parents : « *Aime ton père, s'il est juste; s'il ne l'est pas, supporte-le* (**). » On

d'un gouvernement républicain. Voir, *suprà*, p. 217, note 1; p. 223, note 1; p. 225, note 1; et dans l'édition citée du *Droit des gens* de VATTEL, t. I, p. 202 et suiv., notre note sur le *Droit de résistance*. P. P. F.

(*) Tertullien dit qu'en craignant les hommes on honore Dieu (*De Pœnitent.*). GROTIUS.

(**) Dans Térence (*Hecyr.*), un jeune homme dit : « La piété m'ordonne, Parménon, de subir les outrages de ma mère. » Cicéron (*pro Cluentio*) est d'avis qu'il faut « non seulement garder le silence sur les injures qu'on reçoit de ses parents, mais encore les souffrir patiemment. » Chrysostôme a de beaux passages sur cette maxime, tant dans sa prédication sur l'épître à Timothée (II), que dans son livre V contre les juifs. On peut rapporter encore ici ce que dit Épictète, et après lui Simplicius au sujet des deux anses. GROTIUS.

demandait à un jeune homme d'Érétrie, qui avait longtemps fréquenté l'école de Zénon, ce qu'il y avait appris. Il répondit : « A supporter la colère de mon père. » Justin dit de Lysimaque, « qu'il endura avec grandeur d'âme les mauvais traitements du roi, comme si c'étaient ceux d'un père » (Lib. XV). On lit dans Tite-Live « qu'il faut calmer les rigueurs de notre patrie, comme on adoucit celles d'un père, en les endurant et en les supportant » (Lib. XXVII). « Il faut subir l'humeur des rois, » dit Tacite (*Annal.*, lib. XII); et ailleurs : « On doit souhaiter de bons princes, mais les supporter, quels qu'ils soient » (*Hist.* lib. IV). Claudien loue les Perses, de ce qu'ils « obéissaient à leurs maîtres, quoique cruels. »

V. — 1. Excellente interprète de la Loi, la conduite des anciens chrétiens (*) ne s'éloigne pas de ce précepte du Seigneur. Car bien que souvent de très-détestables hommes aient gouverné l'empire romain, et qu'il n'ait pas manqué d'individus qui se soient soulevés contre eux sous le prétexte de délivrer la république, jamais cependant les chrétiens ne se sont unis à leurs efforts. Il est déclaré dans les constitutions de Clément, que « c'est un crime de résister à la puissance d'un roi. » « D'où sont sortis, s'écrie Tertullien, dans son *Apologie*, les Cassius, les Niger, les Albinus? D'où viennent ceux qui attaquent un empereur entre deux lauriers? D'où, ceux qui l'étranglent dans un exercice de lutte? D'où, ceux qui forcent le palais les armes à la main, plus audacieux que tous les Sigère (**) — (c'est ainsi que s'exprime formellement

(*) A cela se rapportent le canon XVIII du concile de Chalcédoine; renouvelé dans le canon IV du concile *in Trullo*; le IV[e] concile de Tolède; le Capitulaire II de Charles le Chauve, *in villâ coloniâ;* le V[e] canon du synode de Soissons. GROTIUS.

(**) « Ceux qui firent complot pour le tuer,— dit Xiphilin sur Domitien, — furent Parthénius, chef des esclaves préposés à sa chambre à coucher, et Sigérius — *non Sigérus*, — qui était du nombre de ces esclaves. »

le manuscrit qui se trouve entre les mains des très-distingués et jeunes MM. Dupuy), — que tous les Parthénius? Ils sortent des rangs des Romains, si je ne me trompe, c'est-à-dire des non chrétiens. » L'allusion faite à l'exercice de la lutte, se rapporte à l'assassinat de Commode, accompli de la main d'un athlète, sur l'ordre du préfet Ælius Lætus; et cependant personne peut-être n'a été plus scélérat que ce prince. Parthénius dont Tertullien maudit également le crime, était celui qui avait mis à mort l'exécrable empereur Domitien. Tertullien leur compare le préfet du prétoire Plautianus, qui avait voulu tuer dans son palais Septime Sévère, prince fort sanguinaire. Pescennius Niger en Syrie, Claudius Albinus dans la Gaule et dans la Bretagne, s'étaient armés contre le même Septime Sévère, sous le prétexte du dévouement pour le bien de l'État. Mais leur action déplut aux chrétiens : ce dont se vante Tertullien dans son traité à Scapula. « Nous sommes accusés de lèse-majesté, dit-il, et cependant on n'a jamais pu trouver des chrétiens parmi les partisans d'Albinus, de Niger ou de Cassius. » Ces derniers étaient ceux qui avaient suivi Avidius Cassius, homme de mérite, qui donnait pour motif à sa levée d'armes en Syrie, le désir de rétablir les affaires publiques ruinées par la négligence de Marc Antonin.

2. Ambroise[1], quoique persuadé que non-seulement sa

Martial s'exprime ainsi : « Tu ne parles que des Sigérius et des Parthénius » (*a*) (lib. IV). Le nom de *Sigérius* était corrompu non-seulement dans Tertullien, mais encore dans Suétone, où il y a *Saturius*, et dans Aurélius *Victor*, communément ainsi appelé, où on lit *Caspérius* (*b*).

GROTIUS.

[1] Dans la première édition, il y a, avant ce que Grotius dit ici de saint

(*a*) Martial critique dans ce vers les manières d'un homme qui voulait passer pour courtisan. P. P. F.

(*b*) Parthénius, *préposé au service de la chambre*... Saturius, *décurion des valets de chambre*... Voir : Suétone, vie de Domitien, cap. XVI, XVII; traduction de Baudement, collection Nisard, 1845, p. 452 et 453. P. P. F.

personne, mais aussi son troupeau, et le Christ auraient à subir des mauvais traitements de la part du fils de Valentinien, ne voulut point profiter, pour résister, d'un mouvement du peuple soulevé. « Opprimé (*), a-t-il dit, je n'ai pas appris à opposer de la résistance; je pourrai souffrir, pleurer, gémir; contre les armes, les soldats, les Goths eux-mêmes, mes pleurs sont mes armes. Telle est la seule défense des prêtres. Ni je ne dois, ni je ne puis résister autrement » (*Orat. in Auxent.*, lib. V). « On exigeait de moi, ajoute-t-il plus loin, que j'apaisasse le peuple. Je répondais qu'il m'appartenait de ne pas le soulever, mais qu'il était dans la main de Dieu de le calmer. » Le même Ambroise refusa d'employer les troupes de Maxime contre l'empereur, qui était cependant Arrien et persécuteur de l'Église (THÉODORET, *Hist. ecclés.*, lib. V, c. XIV) [1]. C'est ainsi que Julien l'Apostat tramant

Ambroise, un passage de saint Cyprien, que l'auteur retrancha apparemment, parce qu'il le citait plus bas, § VII, n° 9, en note, où il est aussi rapporté plus exactement. (BARBEYRAC).

(*) Gratien a inséré ces paroles dans le droit canonique, *Caus.* XXIII, *Quæst.* VIII. « Vous voulez, dit le même Ambroise (Epist. XXXIII), me mettre dans les fers ? Je le veux (*a*). Je ne me retrancherai pas derrière la foule qui m'environne. » Grégoire le Grand a imité ce Père (Epist., lib. VIII) : « Si j'avais voulu participer à la mort des Lombards, cette nation n'aurait aujourd'hui ni roi, ni ducs, ni comtes, et elle serait dispersée en grand désordre. » GROTIUS.

[1] Barbeyrac cite ici une page historique écrite par Bayle, sur des circonstances dont l'abbé Fléchier et le Père Maimbourg convenaient, le premier dans sa *vie de Théodose*, l'autre dans son *Histoire de l'Arianisme*, et qui prouve que saint Ambroise lui-même croyait à la possibilité de résister aux souverains. Les faits dont il s'agit constituaient un acte éclatant de résistance, dont ce grand saint aurait dû s'abstenir selon les

(*a*) Nous avons prévenu déjà que nous suivons exactement le texte de GROTIUS, nous asservissant à la plus rigoureuse exactitude, pour faire connaître mot pour mot cet auteur, si souvent cité et si peu lu. Le texte d'Ambroise est toutefois ainsi rétabli par Barbeyrac : « *Vultis in vincula rapere? Vultis in mortem? Voluptati est mihi*, etc... » P. P. F.

de pernicieux desseins contre les chrétiens, fut retenu par leurs larmes, d'après le témoignage de Grégoire de Naziance, qui ajoute que « c'était là le seul remède qu'ils eussent contre ce persécuteur » (*Orat. I, in Julianum*). Son armée pourtant était presque toute composée de chrétiens. Ajoutez à cela que, suivant l'observation du même Grégoire de Naziance, cette cruauté de Julien ne s'exerçait pas seulement contre les chrétiens, mais qu'elle avait même exposé l'État aux plus grands périls. Voici de plus un passage d'Augustin, où ce Père explique ainsi les paroles de l'apôtre aux Romains : « Il est nécessaire pour le bien de cette vie que nous soyons soumis, et que nous ne résistions pas, si ceux qui nous gouvernent veulent nous dépouiller de quelque chose » (*Propos.* 74).

VI. — 1. Il s'est rencontré dans notre siècle des hommes certainement instruits, mais qui trop asservis aux temps et aux lieux, se sont persuadés à eux d'abord, — je le crois, en effet, ainsi, — puis ont persuadé aux autres, que ce qui vient d'être dit n'avait lieu qu'au regard des personnes privées, mais ne touchait pas les autorités inférieures (*), qu'ils considèrent comme fondées en droit à résister aux injures de celui qui tient dans ses mains le pouvoir souverain. Ils pensent même qu'elles se rendraient coupables d'une faute, si elles s'abstenaient de résister. Cette opinion ne doit pas être admise. Car, de même qu'en matière de logique, une espèce intermédiaire, si vous considérez le genre, est

principes même de ceux qui n'étendent pas si loin l'autorité des rois, et qui la réduisent à ses justes bornes (*Hist. de Théodose*, liv. III, n° 52 et suiv. ; critique générale de l'histoire du calvinisme, de M. Maimbourg, let. XXX, § 2, 3, p. 275 et suiv., 3e édit.). P. P. F.

(*) Pierre Martyr, sur le chap. III du livre des *Juges* ; Paraeus, sur le XIIIe chapitre de *l'Épître aux Romains* ; Junius-Brutus ; Danaeus, lib. VI, *Politicorum ;* et d'autres. GROTIUS.

une espèce; et, si vous envisagez l'espèce qui lui est inférieure, est un genre (*); de même les magistrats subalternes sont des personnes publiques, eu égard à leurs subordonnés, mais ne sont que des particuliers, si on considère leurs supérieurs. Toute la faculté de commandement qui appartient aux magistrats est tellement dépendante de la puissance souveraine, que ce qu'ils font de contraire à la volonté du souverain est dépouillé d'autorité, et par conséquent doit être considéré comme un acte privé. C'est également ici le lieu de citer ce que disent les philosophes, qu'il n'y a point d'ordre qui ne renferme un rapport à quelque chose de premier (AVERROÈS, V, *Métaph.*, *Com.* 6).

2. Ceux qui pensent autrement me paraissent vouloir mettre les choses de ce monde dans un état semblable à celui qui, suivant la fable, avait existé dans le ciel avant que la majesté souveraine y fût introduite. Dans ce temps-là, les anciens nous disent que les dieux inférieurs ne le cédaient pas à Jupiter. Mais cet ordre dont j'ai parlé (**), cette subordination, ne se découvre pas seulement par le sens commun qui a inspiré cette pensée : « Tout royaume relève d'un royaume plus puissant; » et ces vers de Papinius : « Tout gouverné est gouverné à

(*) « Genre spécial, » dit Sénèque, Epist. LVIII (*a*). GROTIUS.

(**) C'est ainsi que, dans une famille, le père est le premier ; ensuite vient la mère ; puis les enfants ; après eux les serviteurs ordinaires ; enfin les serviteurs auxiliaires. Voir Chrysostôme, sur la Ire *Epit. aux Corinthiens* cap. XIII, 3. GROTIUS.

(*a*) Voici le passage de Sénèque : « *Ce qui est*, est corporel ou incorporel. Voilà donc le genre primordial, antérieur et pour ainsi dire générique; tous les autres sont bien des genres, *mais spéciaux*. Ainsi l'homme est genre, car il comprend en soi les nations de toute espèce, Grecs, Romains, Parthes ; de toute couleur, blancs, noirs, cuivrés ; il comprend les individus, Caton, Cicéron, Lucrèce. En tant qu'il contient des espèces, il est genre ; comme contenu dans un autre, il est espèce. Le genre générique, *ce qui est*, n'a rien qui le domine ; principe des choses, il les domine toutes. » (*Œuvres complètes de Sénèque, le philosophe*, traduct. et édit. cit., t. II, p. 132 et 133). P. P. F.

son tour; » et ce mot célèbre d'Augustin (*) : « Considérez les degrés des choses humaines : si l'intendant a donné quelque ordre, il faut l'accomplir, à moins cependant que le proconsul n'ordonne le contraire; il en est de même lorsqu'un consul commande une chose et l'empereur une autre. Ce n'est pas qu'alors tu méprises la puissance à laquelle tu désobéis; mais tu choisis d'obéir à l'autorité supérieure, et la puissance subalterne ne doit pas s'irriter, si celle qui est au-dessus d'elle a été préférée » (*C. qui resistit.*, XI, *quæst.* 3). Le même Père dit de Pilate, que « le pouvoir que Dieu lui avait donné, ne l'empêchait pas d'être soumis aussi à la puissance de César » (*Ad Johan.*).

3. Cette subordination est prouvée encore par l'autorité divine. Le prince des apôtres veut, en effet, que nous soyons soumis autrement au roi, autrement aux magistrats : au roi, comme à la puissance suprême, c'est-à-dire sans aucune réserve, à l'exception des choses directement commandées par Dieu, qui approuve la patience à souffrir les injures, et ne l'interdit pas; aux magistrats, comme à des envoyés du roi, c'est-à-dire à des hommes qui tiennent du roi leur pouvoir (I Ep. II, 13). Lorsque Paul veut que toute âme soit soumise aux puissances supérieures, il a compris dans son précepte même les magistrats subalternes. Au sein du peuple hébreu, dont tant de rois se sont placés au-dessus du droit divin et humain, il ne s'est jamais trouvé de magistrats inférieurs, — parmi lesquels il y a eu un si grand nombre d'hommes pieux et courageux, — qui se soient arrogés le droit de résister aux rois par la force, à moins qu'ils n'en aient reçu le mandat spécial de Dieu, dont le pouvoir suprême s'étend sur les rois. Tout au contraire, Samuel

(*) Augustin dit à peu près les mêmes choses dans le sermon VI, *In Verbo Domini*. GROTIUS.

enseigna quel doit être le devoir des grands, lorsqu'en présence de ces derniers et du peuple, il rendit ses hommages ordinaires à Saül, qui avait déjà commencé à mal gouverner (Psam. xv, 30).

4. Les affaires de la religion publique dépendirent toujours de la volonté du roi et du sanhédrin. Que si, après le roi, les magistrats et le peuple promettaient de demeurer fidèles à Dieu, cela doit s'entendre autant qu'il était au pouvoir de chacun [1]. Nous n'avons jamais lu que les statues des faux dieux, qui étaient exposées en public, aient été renversées autrement que par ordre du peuple, lorsqu'il était gouverné républicainement, ou par celui des rois, lorsqu'il y en avait. Que si quelquefois on a fait usage de la violence contre les rois, cela est raconté comme un effet de la Providence de Dieu, qui le permettait ainsi, et non pour en approuver l'action dans les hommes.

5. Les auteurs qui soutiennent l'opinion contraire, citent habituellement le mot de Trajan, au moment où il remettait un poignard entre les mains du préfet du prétoire : « Sers-t-en pour moi, si je gouverne bien, si je gouverne mal, contre moi [2]. » Mais il faut savoir que Trajan, comme cela ressort du panégyrique de Pline, tâchait avant toute chose de ne rien laisser paraître qui rappelât la puissance royale, et d'agir en simple chef de

[1] C'est-à-dire que l'attachement que tout Israélite devait avoir pour sa religion, n'obligeait ni les particuliers, ni les magistrats subalternes, à s'ériger de leur autorité privée en iconoclastes, ou à s'opposer de quelque autre manière violente aux faux cultes, introduits ou tolérés par le roi, parce que ç'aurait été empiéter sur ses droits. Mais ce n'est pas de ces sortes de cas qu'il s'agit ici.

(BARBEYRAC.)

[2] C'est Xiphilin qui a conservé ce mot dans son Abrégé de Dion Cassius, *In vitâ Trajan.*, p. 248, *Ed. H. Steph.* Voyez encore Zonare, dans la vie du même empereur, t. II *de ses annales ;* et Pline, *Panégyr.*, cap. LXVII, n° 8, comme aussi Cassiodore, *Var.*, VIII, 13. (BARBEYRAC.)

l'État (*), soumis par conséquent au jugement du sénat et du peuple, dont les arrêts devaient être exécutés contre le prince lui-même par le préfet du prétoire. Nous lisons quelque chose de semblable de Marc-Antonin, qui ne voulut pas toucher au trésor public, avant d'avoir consulté le sénat (DION CASSIUS, lib. LXXI).

VII. — 1. Une question plus grave est celle de savoir si l'obligation de ne pas résister nous lie dans un très-grand et très-évident danger. Car certaines lois, même parmi celles de Dieu, quoique conçues en termes généraux, renferment en elles-mêmes une exception tacite pour les cas d'extrême nécessité. C'est ce qui fut décidé par les docteurs juifs, au sujet de la loi du sabbat, du temps des Hasmonéens, et ce qui donna lieu à ce mot célèbre : « Le péril de la vie met obstacle au sabbat [1]. » Aussi un Juif, dans Synésius, motive-t-il la violation de la loi du sabbat, en disant : « Nous nous sommes trouvés exposés à un danger de mort imminent. » Cette exception a été approuvée par le Christ lui-même, à propos également d'une autre loi qui défendait de manger les pains de proposition [2]. Les

(*) C'est la conduite que tinrent depuis, à son imitation, Pertinax et Macrin, dont on peut voir les belles harangues dans Hérodien. GROTIUS.

[1] Voir le livre I des Machabées, chap. II, vers. 41. Depuis ce temps-là, l'opinion commune des Juifs fut qu'il n'était pas permis d'attaquer l'ennemi un jour de sabbat, mais qu'on pourrait bien se défendre. Voir, Josèphe, *Antiq. Jud.*, lib. XIV, cap. VIII. Il est fait allusion à cela dans l'Évangile selon saint Marc, chap. III, § 1, verset 4 : « Puis il leur dit : « Est-il permis au jour du sabbat de faire du bien ou du mal ; de sauver la vie, ou de l'ôter ? Et tous demeurèrent dans le silence. » Le jour du sabbat n'empêcha pas le divin maître de guérir « la main sèche » en dépit des pharisiens. P. P. F.

[2] *Les pains de proposition* étaient ceux qui étaient déposés sur la table du sanctuaire. « En ce temps-là, dit l'Évangile selon saint Matthieu, Jésus passait le long des blés, un jour de sabbat, et ses disciples ayant faim, commencèrent à rompre des épis et à en manger. — Ce que voyant les pharisiens, ils lui dirent : Voilà vos disciples qui font ce qu'il n'est

maîtres[1] des Hébreux, suivant en cela une vieille tradition, mettent la même réserve aux lois sur les mets défendus, et à quelques autres semblables : ce en quoi ils agissent certes judicieusement; non pas que Dieu n'ait le droit de nous obliger à subir une mort certaine, mais parce qu'il y a des lois de telle nature, qu'il n'est pas croyable qu'elles nous aient été imposées avec cette rigueur: ce que l'on doit présumer encore bien plus, en matière de lois humaines.

2. Je ne nie pas que certains actes de courage peuvent être prescrits, même par la loi humaine, au péril d'une mort certaine : le devoir, par exemple, de ne pas abandonner son poste (*). Mais on ne doit pas présumer témérairement que telle ait été la volonté de l'auteur de la loi, et il semble que les hommes n'ont entendu prendre de droits sur eux-mêmes et sur les autres, qu'autant que l'exige l'extrême nécessité. Car les lois humaines ne sont, et ne doivent être formulées, qu'en se plaçant au point de vue de la faiblesse de l'humanité. Or, la loi dont il s'agit semble dépendre de la volonté de ceux qui s'associent originairement pour former une société civile, et desquels émane le pouvoir qui passe ensuite aux gouvernants. Supposé donc qu'on leur demande s'ils prétendraient imposer

point permis de faire au jour du sabbat. » — Il leur répondit : « N'avez-vous point lu ce que fit David, lorsque lui et ceux qui l'accompagnaient furent pressés de la faim! Comme il entra dans la maison de Dieu, et mangea les pains qui y avaient été présentés, qu'il n'était permis de manger ni à lui, ni à ceux qui étaient avec lui, mais aux prêtres seuls?...» (Chap. XII, versets 1 à 4). P. P. F.

[1] Les « *Maîtres des Hébreux,* » c'est-à-dire les *Rabbins*. P. P. F.

(*) Voir Josèphe, dans l'endroit où il parle des gardes de Saül. Polybe dit que « chez les Romains on punissait de mort ceux qui abandonnaient leur poste (*a*). » GROTIUS.

(*a*) GROTIUS cite le passage de Polybe tel qu'il l'a trouvé dans Suidas, au mot πρόστιμα; car les termes sont assez différents dans l'original même, lib. I, cap. XVII. (BARBEYRAC.)

à tous les citoyens la dure nécessité de mourir, plutôt que de prendre les armes, dans aucune occasion, pour se défendre contre les puissances : je ne sais s'ils répondraient affirmativement ; à moins, toutefois, d'admettre ce tempérament, que la résistance serait impossible sans entraîner les plus grands désordres dans l'État, ou la perte d'une multitude d'innocents. Ce que dans une circonstance semblable la charité recommanderait, je ne doute pas qu'on ne puisse en faire une loi humaine.

3. On dira peut-être que cette obligation rigoureuse de subir la mort plutôt que de repousser jamais aucune injure des puissances supérieures, est un précepte qui ne découle pas de la loi des hommes, mais de la loi divine. Mais il faut remarquer que, dans l'origine, les hommes ne se sont pas réunis en société civile pour obéir à un commandement de Dieu ; qu'ils l'ont fait spontanément, amenés à cette association par l'expérience de la faiblesse des familles isolées, et désarmées contre la violence par leur isolement. Telle a été la source de la puissance civile, que Pierre appelle à cause de cela un arrangement humain (I Ép. II, 13) ; bien qu'ailleurs elle soit nommée un arrangement divin, parce que Dieu a approuvé cette institution favorable à l'humanité. Or Dieu approuvant une loi humaine, est censé ne l'approuver que comme humaine, et au point de vue humain.

4. Barclai, ce courageux défenseur de l'autorité royale, en vient cependant au point d'accorder au peuple, et à une partie notable du peuple, le droit de se défendre contre une atroce cruauté ; et pourtant il avoue que le peuple en entier est soumis au roi (Lib. III, *adversùs Monarchomachos*, cap. VIII, et lib. VI, cap. XXIII et XXIV). Pour moi, je comprends facilement que plus est précieuse la chose qu'on veut conserver, plus est grande l'équité qui étend l'exception contre les termes de la loi [1].

[1] Voici la t duction de Barbeyrac : « Pour moi je conçois aisément,

Néanmoins j'oserais à peine condamner iudistinctement soit les particuliers, soit une petite partie du peuple qui recourraient à la dernière ressource que leur laisse la nécessité, sans toutefois perdre de vue le bien public. David qui, à l'exception d'un petit nombre de faits, est représenté comme ayant vécu dans l'observation des lois, se fit escorter d'abord de quatre cents hommes, et d'un plus grand nombre ensuite (I Samuel, XXII, 2, et XXIII, 13). Quel était son but, si ce n'était de repousser les violences dont il aurait pu être l'objet? Mais remarquons en même temps que David ne prit point cette précaution, avant d'avoir été prévenu par Jonathas, et avant d'avoir été averti par plusieurs autres indices que sa vie était menacée par Saül. De plus, il n'envahit pas de villes, il ne recherche pas l'occasion de combattre; mais il est en quête de retraites, tantôt se cachant dans des lieux écartés, tantôt vivant au milieu des peuples étrangers, et toujours avec le pieux scrupule de ne pas nuire à ses concitoyens.

5. La conduite des Machabées peut être comparée à celle de David; car l'excuse invoquée par quelques-uns en faveur de leur levée d'armes, et qui consiste à pré-

que, plus ce qui court risque de périr est considérable, et plus l'équité veut qu'on restreigne les paroles de la Loi, pour autoriser le soin de la conservation d'une telle chose... » M. de Courtin traduit ainsi : « Pour moi, je n'ai point de peine à concevoir, que plus la chose que l'on conserve est considérable, plus l'exception que l'on met aux paroles de la Loi est équitable. » Il commente ainsi ce passage : « La chose que l'auteur entend est la personne du souverain, ou l'autorité souveraine qui étant le ciment de la société civile, et par conséquent infiniment considérable, mérite par cette raison, selon toutes les règles de l'équité, que l'on n'écoute aucunes autres lois à son préjudice. L'extrême nécessité est exceptée des autres lois humaines; ici l'autorité souveraine est exceptée même de l'extrême nécessité; en sorte qu'il faut souffrir plutôt la dernière extrémité que de violer cette personne sacrée et son autorité. Et cette exception est d'autant plus équitable, que la conservation de la chose pour laquelle elle est faite, est la plus importante de toutes celles qui regardent la société civile. » P. P. F.

senter Antiochus non comme leur roi, mais comme un usurpateur, est suivant moi dénuée de fondement; puisque nulle part, dans toute leur histoire, les Machabées, et ceux qui avaient suivi leur parti, ne donnent à Antiochus d'autre qualification que celle de roi. C'était certes à juste titre, attendu que depuis longtemps déjà les Hébreux avaient reconnu la domination des Macédoniens, dont les droits étaient passés à Antiochus par succession. Quant à la défense formulée par la loi de placer un étranger à la tête du peuple, il faut l'entendre d'une élection volontaire, et non de ce que le peuple était contraint d'accomplir, porté à cette extrémité par la nécessité des temps. Ce que d'autres prétendent que les Machabées exercèrent les droits du peuple, à qui l'autonomie était due, n'a pas plus de solidité. Car les Juifs, d'abord soumis par Nabuchodonosor, en vertu du droit de la guerre, avaient obéi, par l'effet du même droit, aux successeurs des Chaldéens, aux Mèdes et aux Perses, dont l'empire tout entier parvint aux Macédoniens (*). C'est de là que les Juifs sont appelés par Tacite « les plus vils des peuples qui furent assujettis, pendant que l'Orient était sous la domination des Assyriens, des Mèdes et des Perses » (*Hist.*, lib. V). Ils n'ont absolument rien stipulé d'Alexandre et de ses successeurs, mais ils se sont rangés sous leur puissance sans aucune condition, comme aupa-

(*) « Xercès, roi de Perse, fut le premier qui dompta les Juifs. Ces derniers, plus tard, tombèrent avec les Perses sous la domination d'Alexandre, et restèrent plusieurs années sous le joug des Macédoniens (*a*). S'étant détachés de Démétrius, ils obtinrent l'amitié des Romains, qui, prodigues alors du bien d'autrui, les mirent en liberté avant toute autre nation de l'Orient » (JUSTIN, liv. XXXVI). GROTIUS.

(*a*) Grotius n'a pas reproduit exactement le passage de Justin. Voici comment doit être rétabli le texte de cet historien : *Et restèrent plusieurs années unis au royaume de Syrie, sous le joug des Macédoniens.* Voir JUSTIN, *Œuvres complètes*, traduction française par J. Pierrot et E. Boitard; édition revue par E. Pessonneaux, 1862, p. 328 P. P. F.

ravant ils s'étaient trouvés sous la domination de Darius. Que si les Juifs, de temps en temps, reçurent la permission d'exercer publiquement leurs rites et de suivre leurs lois, ils le durent à la bienfaisance des rois, à titre précaire, et non à quelque clause expresse concernant leur gouvernement. Rien donc ne met à couvert les Machabées, si ce n'est l'imminence d'un péril extrême et évident, tant qu'ils demeurèrent, bien entendu, dans les bornes de la défense, qu'à l'exemple de David ils se retirèrent dans les lieux écartés, pour y chercher un asile, et qu'ils ne se servirent des armes que lorsqu'ils étaient attaqués.

6. Il y a toutefois cette précaution à prendre, que même dans un semblable péril il faut épargner la personne du roi. Ceux qui pensent que David en usa ainsi, non pour satisfaire à un devoir indispensable, mais par le zèle d'une plus grande perfection, ceux-là se trompent. Car David lui-même déclare formellement qu'on ne peut être innocent quand on a porté les mains sur son roi (I Sam. XXVI, 9). Il savait, en effet, qu'il est écrit dans la loi : « Tu ne médiras point des *dieux* — c'est-à-dire des *juges* suprêmes,—ni du prince de la nation » (Exode, XXII, 28) [1] (*). La mention spéciale qui est faite dans ce passage des puissances éminentes, montre qu'il y a là

[1] Grotius n'avait point indiqué : « *Exode* XXII, 28, » mais *Deutéronome* XXII, 28. — Nous avons cru devoir rectifier dans le texte.
P. P. F.

(*) Joab, dans Josèphe, dit à Séméï : « Ne mourrais-tu pas, toi qui as osé parler mal d'un roi établi de Dieu ? » (*a*). GROTIUS.

(*a*) Ce n'est pas Joab, mais Abisaï, fils de Tséruja, et frère de Joab, qui dit cela ; et je ne sais pourquoi l'auteur a mieux aimé citer ici Josèphe que l'historien sacré du IIe livre de Samuel, où il y a : Est-ce que Séméi ne mourra pas pour ces paroles, puisqu'il a mal parlé de l'oint du Seigneur ? » (II, *Regum* cap. XIX, vers 21.) *b*. (BARBEYRAC.)

(*b*) Nous avons rétabli ce texte, que Barbeyrac avait modifié lui-même. P. P. F.

quelque précepte particulier. Aussi Optat de Milève dit-il à propos de cette action de David, « qu'il était retenu par le souvenir des commandements de Dieu » (*) (lib. II); et prête-t-il les paroles suivantes à David : « Je voulais vaincre mon ennemi, mais il vaut mieux observer les commandements divins.

7. Quant aux calomnies, il n'est pas permis d'en répandre même sur le compte d'un particulier, et l'on doit s'abstenir aussi des médisances contre un roi, parce que, comme le dit l'auteur des problèmes qui portent le nom d'Aristote : « Celui qui dit du mal du chef de l'État, outrage l'État » (**) (Sect. XXIX). Que s'il ne faut pas l'offenser de bouche [1], il est certain qu'on doit bien moins

(*) Josèphe dit de David : « Frappé aussitôt par le repentir, il s'écria que c'est une action injuste, celle de tuer son maître. » Et l'historien ajoute bientôt après que « c'est une chose horrible de tuer un roi, quelque méchant qu'il soit ; » et que « celui qui commet un tel crime, *en sera puni par celui qui a donné le roi* » (*a*). GROTIUS.

(**) Julien dit que « les lois sont sévères dans l'intéret des princes; en sorte que celui qui fait quelque outrage à un prince, foule aux pieds les lois de gaité de cœur » (*In Misopog.*) (*b*). GROTIUS.

[1] « Il est certain, dit avec raison Barbeyrac, qu'on ne doit pas légèrement diffamer les puissances, toutes les fois qu'elles ont commis des fautes, et abusé de leur pouvoir en quelque manière. La même raison qui oblige à supporter leurs injustices jusqu'à un certain point, engage aussi à épargner leur réputation, pour ne pas donner lieu au mépris de

(*a*) Voici quel est le texte des derniers mots de la note de Grotius : « *Pœnam enim id facienti imminere ab eo qui regem dedit.* » Les dernières paroles du passage, dit Barbeyrac, sont tout à fait mal traduites. Elles signifient clairement que *le roi méchant serait puni par celui qui lui avait donné la puissance royale*... Voilà un sens bien différent, et je suis tenté de croire que Grotius, par la grande envie qu'il avait de chercher de tous côtés de quoi appuyer son sentiment, est tombé sans y penser dans une telle *bévue* (sic). » (*Antiq. Jud.*, lib. VI, cap. XIV). P. P. F.

(*b*) Ce passage n'est pas rendu exactement par Grotius. Il signifie, comme il parait par les termes mêmes, et par la suite du discours : « On respecte les lois, à cause des souverains de l'autorité desquels elles émanent. Celui donc qui outrage le souverain lui-même, fera, à plus forte raison, moins de difficulté de violer les lois. » (BARBEYRAC.)

encore porter la main sur lui. Aussi lisons-nous que David fut touché de repentir d'avoir attenté au vêtement du roi, tant il comprenait que la personne du prince doit être inviolable (Sam. I, XXII, 6). Et ce n'est pas sans raison ; car l'exercice du pouvoir suprême ne laissant pas que d'être exposé aux haines d'un grand nombre (*), il a fallu protéger d'une manière toute particulière la sécurité du souverain. C'est ce que les Romains décidèrent aussi à l'égard des tribuns du peuple : ils voulurent qu'ils fussent ἄσυλοι, c'est-à-dire inviolables. L'inviolabilité des rois était comprise parmi les propositions des Esséniens. On connaît ce vers remarquable d'Homère : « Il craignait qu'il n'arrivât quelque accident au pasteur du peuple » (**). Ce n'est pas à tort que « les nations qui sont gouvernées par des rois, vénèrent — suivant l'expression de Quinte-Curce — le nom royal à l'égal de la Divinité. » « Parmi les nombreuses et excel-

leur autorité... Mais il ne suit pas delà que, lors même qu'un prince est devenu tyran, ce soit un crime de parler de ce qui est notoire, en appelant les choses par leur nom. » « Il est certain, disait, en 1835, M. Sauzet à la Chambre des députés de France, que l'offense à la personne du roi peut être une atteinte à la sûreté de l'État. On ne peut lui méconnaître ce caractère, si elle provoque à la haine contre sa personne, ou au mépris de sa royauté. Exciter à la haine du prince, c'est s'en prendre à l'État dont il est le chef. La société entre en péril quand de tels sentiments sont propagés contre le monarque ; et, dans des temps de fièvre politique, souvent il n'y a pas loin de la haine au crime. »

P. P. F.

(*) Quintilien dit que « tel est le sort de ceux qui se mêlent de l'administration de l'État, qu'en faisant les choses qui sont les plus avantageuses pour le bien commun, ils sont forcément exposés à l'envie » (*Déclam.* CCCXLVIII). Voyez ce que disait à ce sujet Livie à Auguste, dans l'abrégé de Dion, par Xiphilin. GROTIUS.

(**) Chrysostôme dit avec raison (I *ad Timoth.*, 1) que « si quelqu'un tue une brebis, il ne fait par là que diminuer le nombre des bêtes ; mais que lorsqu'on tue le berger, on disperse tout le troupeau. » Sénèque s'exprime ainsi dans le livre Ier de son traité sur la clémence (cap. III) :

lentes lois qui nous régissent, disait le perse Artaban (*), il en est une, la meilleure de toutes, qui nous prescrit de respecter notre roi, de l'adorer, comme étant l'image du Dieu conservateur de toutes choses. » « Il est impie, dit Plutarque dans la vie d'Agis, il est illicite de mettre la main sur le corps d'un roi [1]. »

« Sentinelles vigilantes, ils protégent la nuit son sommeil; ils se pressent à ses côtés; ils l'environnent pour le défendre; ils courent au-devant des périls qui le menacent. Ce n'est point sans raison qu'existe chez les peuples, et dans les cités, ce concert d'amour et de protection pour le chef, et que chacun prodigue sa personne et ses biens partout où le salut du souverain le demande. Ce n'est point mépris de soi-même, ou folie, si tant de milliers de têtes consentent à tomber pour une seule, si tant de morts rachètent une seule vie, quelquefois celle d'un vieillard infirme. De même, en effet, que le corps est tout entier au service de l'âme — (ce que le philosophe démontre ici avec détails), — de même aussi cette immense multitude, enveloppe d'une seule âme, est gouvernée par son souffle et obtempère à sa sagesse, menacée qu'elle est de périr écrasée sous ses propres forces, dès qu'une puissante raison ne la soutient plus. C'est donc leur propre conservation que les peuples aiment, etc... » (a). Ajoutez ce qui sera dit plus loin, liv. II, chap. I, § IX. GROTIUS.

(*) Dans Plutarque, *Vie de Thémistocle*. GROTIUS.

[1] La question du *régicide* que traite ici GROTIUS, avait donné lieu à de nombreuses controverses dans son siècle. Le crime de Jacques Clément n'avait été que la conséquence des coupables doctrines enseignées par le clergé du XVI[e] siècle, et surtout par la compagnie des Jésuites, cette lèpre socialé et politique des temps modernes. La doctrine du régicide était, dans les cloîtres, le sujet ordinaire de tous les entretiens. On essayait de la justifier par les Écritures, en interprétant les exemples qu'elles nous offrent. BUCHANAN, dans son dialogue : *De jure regni apùd Scotos ;* MARIANA, dans le traité : *De rege et regis institutione* ; Milton, dans son ouvrage sur le *Droit des rois et des magistrats*, et dans sa réfutation à l'écrit de Saumaise : *Defensio regis pro Carolo I*, allaient réunir en corps de doctrine toutes les idées imaginées en faveur du régicide (Voir : PAILLIET, *Droit public français*). Sur les réjouissances qui avaient suivi l'assassinat de Henri III, voir : *L'Estoile, journal de Henri IV*, p. 3 ; édit. Champollion ; *Ap. Collect.*, Michaud et Poujoulat,

(a) Voir les œuvres complètes de Sénèque le philosophe, tr. nouvelle par J. Baillard, édit. Hachette, 1860, t. I, p. 284 et suiv. P. P. F.

8. La question est plus grave de savoir si ce qui a été permis à David et aux Machabées, l'est aussi aux chrétiens, dont le maître, qui a tant de fois ordonné de porter sa croix, paraît exiger un degré plus éminent de

2e série, t. I, 2e partie. — *Palma Cayet*, p. 172. — *Sommaire récit des choses mémorables advenues en France sous Henri IV;* Paris, 1598, p. 9-10. — Sixte-Quint osa sanctionner en plein consistoire le régicide que célébraient ses prêtres. Il éleva la mémoire de Jacques Clément au-dessus de celle de Judith, et compara cet assassinat à l'Incarnation et à la Résurrection du Seigneur (2 septembre 1580). Voir *De Thou*, t. IV, liv. XCVI, p. 767. Le *tyrannicide*, pratiqué à Paris, approuvé à Rome, fut enseigné dogmatiquement, *à posteriori*, dans deux ouvrages qui parurent, l'un à la fin de 1589, l'autre au commencement de 1590, et qui étaient intitulés : *De Justâ Henrici III abdicatione*, par le curé Boucher; et *De Justâ reipublicæ christianæ in reges impios auctoritate*, attribué, mais sans preuve, à Guillaume Rose, évêque de Senlis. Boucher établissait que tout particulier peut tuer un tyran, ennemi de la patrie. Il terminait par la glorification de Jacques Clément, qui venait de réaliser avec tant d'éclat ses doctrines, et souhaitait au Béarnais le sort de Henri III. L'auteur du second ouvrage déclarait que l'excommunication emporte la déchéance du trône ; il approuvait le tyrannicide; il qualifiait de *tout a fait divine* l'action de Jacques Clément. Chacun, suivant lui, avait le droit de tuer un roi hérétique *comme tout autre hérétique*. Voir l'*Histoire de France*, par Henri Martin, 4e édit., t. X, p. 168 et suiv., note 1. — Quelques années plus tard, en 1593, un aventurier nommé Pierre Barrière, poussé au régicide par le curé Aubri, et le père Varade, recteur des Jésuites, avait formé le projet d'assassiner Henri IV, et tenté vainement de le mettre à exécution. Pendant que Barrière préparait son entreprise, Aubri et Varade faisaient chanter au peuple, dans leurs églises, le *Veni Creator* « pour une affaire très-utile à la chrétienté » (Legrain, *Décade de Henri le Grand*, t. V, p. 265, cité par Henri Martin, *libr. cit.*, t. X, p. 335, note 1). Le procès des Jésuites en 1594, l'attentat de Jean Chastel, dans la même année, et l'assassinat de Henri IV, en 1610, avaient été les fruits de cet enseignement criminel. On est moralement soulagé de trouver sous la plume de Grotius des principes plus dignes d'un chrétien. — Sur le crime de *lèse-majesté*, considéré aux points de vue de l'histoire et de la législation chez les divers peuples du monde, voir : *Le Droit pénal, étudié dans ses principes*, par J. Tissot, t. II, p. 168 et suiv. — Voir aussi sur l'inviolabilité de la personne du souverain, *le Droit des Gens* de Vattel, édit. Guillaumin, 1863, liv. Ier, chap. IV, § 50, t. I, p. 184 et suiv., et la note 1, p. 185 et suiv. P. P. F.

patience. Il est de fait que dans le cas où les puissances supérieures menacent de mort les chrétiens à cause de leur religion, le Christ leur accorde le droit de fuir; et encore il ne l'accorde qu'à ceux que les exigences d'un emploi n'attachent point à un lieu déterminé. Au delà de la fuite, il ne concède rien. Pierre nous dit que le Christ en souffrant pour nous, nous a laissé un exemple à suivre; lui qui n'avait commis aucun péché, et de la bouche duquel nulle parole trompeuse n'est jamais sortie, quand on l'a chargé d'injures, il n'a point répondu par des injures; quand on l'a maltraité, il n'a point fait de menaces; mais il a remis sa cause entre les mains de celui qui juge selon la justice (I Épit. II, 21, 22, 23). Le même apôtre ajoute que les chrétiens doivent rendre des actions de grâce à Dieu, et se réjouir s'ils subissent des tortures en qualité de chrétiens (II, 12 et seq.). Et nous lisons que c'est cette constance à souffrir, qui a le plus contribué au développement de la religion chrétienne [1].

9. Aussi les anciens chrétiens qui, sortis tout fraîchement de l'école des apôtres et des hommes apostoliques, entendaient et observaient leurs préceptes d'une manière plus complète et plus parfaite [2], ont-ils été, suivant

[1] Gronovius et Barbeyrac font à ce sujet une remarque pleine de justesse. « Le précepte de Jésus-Christ regarde tous les chrétiens en général, de quelque ordre et de quelque condition qu'ils soient. Comme donc cette obligation à la patience n'empêche pas que les princes et les magistrats ne puissent réprimer la malice de leurs sujets rebelles; elle n'empêche pas non plus que les particuliers ne puissent résister à la fureur d'un prince ou d'un magistrat, devenu tyran à leur égard. » « D'ailleurs, ajoute Barbeyrac, s'il fallait imiter à tous égards ce que Jésus-Christ a fait, chacun devrait s'offrir volontairement aux supplices et à une mort ignominieuse. Or, c'est ce que Grotius n'accorderait pas. Il a lui-même réfuté l'argument qu'on tire de l'exemple de Jésus-Christ, pour soutenir l'opinion trop-rigide, à son avis même, de ceux qui prétendent qu'on ne doit pas repousser un ennemi jusqu'à lui ôter la vie. » Voir sur l'obéissance passive, *suprà*, p. 223, note 1. P. P. F.

[2] « ... On ne peut pas regarder les premiers chrétiens comme les meil-

moi, bien injurieusement accusés par ceux qui ont attribué leur abstention de se défendre en présence d'un danger certain de mort, à un manque de force, et non à une absence d'intention. Tertullien, certes, eût été imprudent et impudent si, devant les empereurs, qui ne pouvaient être ignorants de la chose, il eût osé mentir de la sorte, avec autant d'assurance : « Si nous avions la volonté d'agir en ennemis déclarés, et non pas seulement en vengeurs secrets, nous manquerait-il la puissance du nombre et des troupes ? Les Maures, les Marcomans, les Parthes même, ou telles autres nations qui, quelque étendues qu'elles soient, sont toujours circonscrites dans un espace déterminé de pays, et par des frontières qui leur sont propres, sont-ils plus nombreux que nous qui sommes répandus sur tout l'univers ? Nous sommes des étrangers, et cependant nous remplissons tous les lieux de votre empire ; vos villes, vos îles, vos bourgs, vos municipes, vos assemblées, vos camps eux-mêmes, vos tribus, vos décuries, votre palais, votre sénat, vos siéges de justice. Nous ne vous avons laissé que les temples. Quelle guerre ne serions-nous pas capables d'entreprendre, et avec quelle vigueur ne nous y porterions-nous

leurs interprètes de l'Écriture sainte, ni comme des modèles de conduite à tous égards. On sait que, sur le point dont il s'agit, ils avaient des idées outrées, qui leur faisaient étendre l'obligation de souffrir le martyre beaucoup au delà de ses justes bornes. Grotius qui sentit cela, retrancha dans les éditions postérieures les paroles suivantes, que l'on trouve dans la première édition, à la fin de ce paragraphe : « Quand nous accorderions que c'est ici un conseil, et non pas un précepte indispensable, il serait toujours plus sûr, devant Dieu, de prendre ce parti ; puisque les premiers chrétiens, *lors même qu'ils auraient pu fuir ou garder le silence*, ont souvent recherché eux-mêmes une mort si honnête, dans l'espérance certaine que ceux qui témoignent ainsi leur foi, obtenaient la rémission de tous leurs péchés ; qu'ils jouissaient en quelque manière immédiatement, après leur mort, d'une gloire semblable à celle que l'on attend après la résurrection ; et que de grandes récompenses leur étaient promises pour l'avenir. » (Barbeyrac).

pas, même avec infériorité de troupes, nous qui nous laissons égorger si volontiers, si, d'après notre doctrine, il n'était pas plus licite de se laisser tuer que de tuer les autres. » Cyprien suit aussi sur ce point l'enseignement de son maître, et se déclare ouvertement en ces termes : « Voici pourquoi aucun de nous ne résiste lorsqu'on s'empare de lui, et ne se venge de vos violences injustes, bien que notre peuple soit extrêmement nombreux et pourvu de tout ce qui lui est nécessaire. C'est que la confiance que nous avons dans une vengeance future, nous rend patients. Par elle les innocents plient sous les coupables (*) » (*Ad Demetrianum*). « Nous nous confions, dit Lactance, à la majesté de celui qui peut tirer vengeance non-seulement du mépris que l'on fait de lui-même, mais des souffrances et des injures dont on accable ses serviteurs. Aussi, au milieu même des traitements si abominables que nous endurons, nous ne résistons pas même de la bouche, mais nous remettons à Dieu le soin de la vengeance » (*Instit. Div.*, lib. V). Augustin n'a pas eu d'autre vue, en disant : « Que le juste, dans ces occasions, pense avant toutes choses que celui-là doit faire la guerre, à qui il est permis de la faire ; car cela n'est pas permis à tout le monde » (Lib. VI, *Quæst.* x, *in Josuam*). Le même auteur dit encore : « Toutes les fois que les empereurs sont dans l'erreur, ils font, pour défendre l'erreur contre la vérité, des lois par lesquelles les justes sont

(*) Ces paroles sont de l'écrit de ce Père : *Ad Demetrianum.* Il dit ailleurs (*Épist.* I, lib. I) (*a*) : « L'ennemi a compris que les soldats du Christ veillent sobres, les armes à la main, et tout prêts au combat ; qu'ils ne peuvent pas être vaincus, mais qu'ils peuvent mourir ; que ce qui les rend invincibles, c'est qu'ils ne craignent point la mort, et qu'ils ne savent pas ce que c'est que se défendre contre ceux qui les attaquent : ne leur étant pas permis, quoique innocents, de tuer un coupable ; mais se croyant obligés de donner gaîment leur vie et leur sang. » GROTIUS.

(*a*) Édit. Erasm. ; épist. LX, édit. Fell. (BARBEYRAC.)

éprouvés et couronnés » (Epist. CLXVI). Il dit ailleurs : « Les princes doivent être supportés par leurs peuples, les maîtres par leurs esclaves, de telle manière que la pratique de la patience dans la douleur aide à supporter les maux temporels, et fasse espérer les biens éternels. » C'est ce qu'il explique ailleurs ainsi, en invoquant l'exemple des anciens chrétiens : « Alors même la cité du Christ, quoiqu'elle fût répandue par toute la terre, et qu'elle eût tant d'armées de grands peuples à opposer à ses impies persécuteurs, n'a jamais combattu pour le salut temporel, ou plutôt elle n'a jamais résisté, afin d'acquérir le salut éternel. Ils étaient liés, enfermés, frappés, torturés, brûlés, déchirés, égorgés, et ils se multipliaient. Combattre pour le salut n'était autre chose pour eux, que mépriser le salut de cette vie pour le salut éternel » (*De civit. Dei.* lib. XXII).

10. Ce que Cyrille dit dans le même sens, sur le passage de Jean, à propos de l'épée de Pierre, n'est pas moins remarquable. La légion thébéenne, comme nous l'apprennent les actes de son martyre, était composée de six mille six cent soixante-six soldats, tous chrétiens. L'empereur Maximien étant à Octodurum, et voulant obliger son armée à sacrifier aux faux dieux, les soldats de cette légion prirent d'abord le chemin d'Agaunum. L'empereur leur ayant envoyé un exprès pour leur enjoindre de venir sacrifier, et eux ayant refusé de le faire, Maximien ordonna que chaque dixième soldat fût mis à mort par des exécuteurs, qui s'acquittèrent facilement de leur office, puisqu'aucun des membres de la légion ne résista.

11. Maurice (*), le chef de cette légion, et qui, depuis,

(*) Sur les honneurs rendus à ce martyr chez les Suisses, voyez Guilleman. Dans une ancienne relation du transport des reliques de saint Justin à la nouvelle Corbie, on lit que, « suivant le témoignage des chroniques, ce personnage subit le martyre dans cette très-atroce et incom-

a donné son nom au bourg d'Agaunum, s'adressa dans ce moment en ces termes à ses compagnons d'armes, d'après le récit d'Eucher, évêque de Lyon : « Combien j'ai craint que quelqu'un d'entre vous — chose facile pour des hommes armés — sous le prétexte de se défendre, n'essayât de repousser ces très-heureuses funérailles ! Déjà, pour m'y opposer, j'étais sur le point de suivre l'exemple de notre Christ, qui, sur un ordre de sa propre bouche, fit rentrer dans le fourreau l'épée que l'apôtre en avait tirée ; nous enseignant par là que la vertu de la confiance chrétienne est supérieure à toutes les armes, que personne ne doit s'opposer avec des mains mortelles à une entreprise immortelle [1], mais que, tout au contraire, il faut achever l'œuvre commencée en rendant perpétuellement témoignage de sa foi. » Comme, le supplice étant consommé, l'empereur renouvelait son injonction aux survivants, ils lui répondent tous en ces termes : « Comme soldats, ô César, nous t'appartenons, et nous avons pris les armes pour la défense de la république romaine. Nous n'avons jamais déserté à la guerre, ou trahi les devoirs militaires, ou mérité la flétrissure des lâches. Nous obéirions même à tes ordres, si instruits dans la religion chrétienne, nous ne devions éviter le culte des démons et leurs autels toujours souillés de sang. Nous savons que tu as résolu ou de déshonorer les chrétiens par des sacriléges, ou de nous effrayer en nous décimant. Ne nous cherche pas plus longtemps, comme si

parable dixième persécution, qui eut lieu après Néron. Cette persécution fut plus cruelle que celles qui l'avaient précédée. Elle avait envoyé au ciel une multitude imposante de martyrs, parmi lesquels surtout les compagnons de saint Maurice, et le miroir de l'innocence. » Voyez Krantzius (*Saxonic.*, VII, 16), sur quelques martyrs de la légion thébaine, dont on transporta les corps à Brunswic. GROTIUS.

[1] Le texte de GROTIUS porte : « *Ne quisquam* MORTALI *operi mortalibus dexteris obsisteret...* » Mais il faut lire « IMMORTALI *operi*, » comme le remarque Gronovius. P. P. F.

nous nous cachions ; sache que tous nous sommes chrétiens. Nos corps seront sous ta puissance ; mais tu n'auras aucun pouvoir sur nos âmes, qui regardent le Christ, leur créateur. »

12. Alors Exupère, porte-enseigne de la légion, s'adressa à elle en ces termes, d'après le même écrivain : « Vous me voyez, braves compagnons d'armes, porter l'étendard des guerres du siècle ; mais ce n'est point à ces combats que je vous provoque, ce n'est pas à ces guerres que j'excite vos esprits et votre courage. Vous devez choisir un autre genre de combats ; car vous ne pouvez pas vous frayer avec ces épées le chemin du royaume céleste. » Puis il ordonne de porter à l'empereur les paroles suivantes : « Le désespoir, la plus efficace ressource dans les périls, ne nous a pas armés contre toi, empereur. Nous avons, tu le vois, les armes à la main (*), et nous ne résistons pas, parce que nous préférons mourir à vaincre, périr innocents à vivre coupables. » Et il ajoute : « Nous rejetons nos armes ; tes bourreaux trouveront nos mains désarmées, mais notre cœur armé de la foi catholique. »

13. Ces paroles sont suivies du massacre de ces hommes sans défense. Eucher, qui en donne le récit, fait à ce sujet la réflexion suivante : « Leur grand nombre n'empêcha pas que ces innocents ne fussent punis ; et cela, contre la

(*) Les juifs d'Alexandrie dirent quelque chose de semblable à Flaccus : « Nous sommes sans armes, comme tu le vois, et cependant il y a des gens qui nous accusent ici d'être des ennemis publics. Les mains même que la nature a données à chacun de nous pour se défendre, nous les tenons en arrière, où elles ne peuvent nous être d'aucun usage. Nous présentons nos corps tout découverts à quiconque voudra nous tuer (*a*).

GROTIUS.

(*a*) Ces paroles ne sont pas des Juifs d'Alexandrie, mais de ceux de Judée, qui parlent ainsi à Pétrone, gouverneur de Syrie, et non pas à Flaccus. Elles se trouvent dans Philon, *de legat. ad Caium*. (BARBEYRAC.)

coutume qui soustrait à la répression [1] le crime que la multitude a commis. » Le même fait se trouve ainsi raconté dans un ancien martyrologe : « On les égorgeait sans distinction, et sans qu'ils poussassent le moindre cri ; au contraire, ayant mis bas les armes, ils se présentaient eux-mêmes à leurs bourreaux, la gorge et le corps découverts ; ne se prévalant ni de leur grand nombre, ni de leurs armes, pour défendre la justice de leur cause ; mais se souvenant qu'ils confessaient le nom de celui qui fut mené à la mort, sans avoir dit une parole pour se défendre, et comme un agneau, sans ouvrir la bouche. Eux aussi, étant un troupeau de brebis du Seigneur, ils se laissèrent déchirer comme par des loups qui se seraient jetés sur eux. »

14. Valens (*) sévit d'une manière impie et cruelle contre ceux qui, suivant les Écritures sacrées et la tradition des Pères de l'Église, professaient la *consubstantialité*. Et cependant, quoique très-nombreux, ils ne prirent jamais les armes pour leur défense.

15. Il est certain que lorsque la patience nous est commandée (I Petr., II, 21), c'est en proposant souvent à notre imitation, comme nous venons de voir que faisaient les soldats thébains, l'exemple du Christ qui a porté cette vertu jusqu'à la mort. Mais il est dit par le Christ lui-même, que celui qui perd ainsi la vie, la recouvre véritablement (Matth. X, 39 ; Luc, XVII, 33). Nous avons dit qu'on ne peut légitimement résister à ceux qui possèdent la puissance souveraine. Il est à propos maintenant d'avertir le lecteur de certaines exceptions, afin

[1] « *Ne justi punirentur, multitudo non obtinuit, quum* INULTUM (c'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de MULTUM, selon la correction faite par Grotius lui-même) *esse soleat, quod multitudo deliquit.* » P. P. F.

(*) Voyez les extraits de Jean d'Antioche, publiés sur un manuscrit fourni par Nicolas Peiresc, homme digne d'une renommée éternelle.
GROTIUS.

qu'il ne croie point que l'on pèche contre cette loi, lorsqu'en réalité on n'y contrevient pas.

VIII.—Et d'abord, donc, si les princes qui sont subordonnés au peuple,— soit qu'ils aient dès le principe reçu le pouvoir dans de telles conditions, soit que tel ait été le résultat d'une convention ultérieure, comme cela a eu lieu à Lacédémone (*), — si ces princes viennent à violer les lois et à se rendre coupables envers l'État, non-seulement on peut leur résister par la force, mais, au besoin, on peut les punir de mort [1] : c'est ce qui arriva à Pausanias, roi des Lacédémoniens. Comme telle était la nature des plus anciens gouvernements de l'Italie, il n'est pas étonnant qu'après avoir raconté les crimes atroces de Mézence, Virgile ajoute : « Toute l'Etrurie se souleva,

(*) Plutarque dit dans la *vie de Lysandre,* que « les Spartiates avaient fait un procès criminel à leur roi, mais qu'il s'y était soustrait en fuyant à Tégée. » Le même historien dit dans la *vie de Sylla*, que « les Spartiates enlevèrent le pouvoir à quelques-uns de leurs rois, comme incapables de régner, hommes sans caractère et de nulle valeur. » Voyez le même Plutarque, au sujet d'Agis, qui avait été condamné, quoique injustement. Les Mosynéciens (*a*) punissaient leur roi en le faisant mourir de faim (Méla, lib. I) (*b*). GROTIUS.

[1] « On n'est tenu d'obéir, d'après J.-J. Rousseau, qu'aux puissances légitimes (*Contr. soc.*, liv. I, chap. III et IV). « Les sujets, dit Barbeyrac sur Puffendorf, ne sont pas obligés d'attendre que le prince ait entièrement forgé les fers qu'il leur prépare, et qu'il les ait mis dans l'impuissance de résister; il suffit que toutes ses démarches tendent manifestement à les opprimer, et qu'il marche enseignes déployées à la ruine de l'État » (*Dr. de la nature*, liv. VII, chap. VIII, § 6, note 1). « Dans ce cas, suivant Locke, on est aussi bien fondé de courir aux armes et de penser sérieusement à sa conservation, que des gens qui, se trouvant sur mer, croiraient que le capitaine a dessein de les mener à Alger » (*Traité du gouvernement civil*, chap. XVIII, § 210). Ces vérités pressenties par Grotius, mais formulées avec des circonlocutions qui obscurcissent la pensée de notre auteur, sont devenues des axiomes au XIXe siècle, après avoir reçu le commentaire des révolutions. P. P. F.

(*a*) Ou Mossyniens, peuple du Pont. (B.)

(*b*) Pomponius Méla, lib. I, cap XIX, n° 73. (B.)

émue par une juste colère; ils exigent que le roi soit sur-le-champ livré au dernier supplice (*). »

IX. — En second lieu, si un roi, ou tout autre prince, a abdiqué le pouvoir, ou s'il l'a manifestement abandonné [1], tout ce qui est permis contre un particulier l'est dès lors contre lui. Mais il faut se garder de considérer comme ayant renoncé à une chose celui qui n'use à son égard que de négligence.

X. — C'est, en troisième lieu, l'avis de Barclay, que si un roi aliène son royaume, ou le soumet à un autre, il est déchu du pouvoir (lib. III, cap. XVI). Quant à moi, je ne vais pas si loin; car si le pouvoir est déféré par l'élection ou par une loi de succession, un acte semblable est nul : or ce qui est nul, n'a aucun effet de droit. Aussi l'opinion des jurisconsultes me paraît-elle plus vraie, lorsqu'ils disent à propos d'un usufruitier — auquel nous avons comparé un pareil roi, — que s'il venait à céder son droit à autrui, il ne ferait rien de valable (*Instit.*, *de usufr.*, § *finitur*). Pour ce qui est dit que l'usufruit fait retour au maître de la propriété, il faut entendre cela du temps à l'expiration duquel l'usufruit doit légitimement s'éteindre [2] (*Loi : si ususfructus*, *Dig.*, *de jure dotium*).

(*) L'aruspice étrusque dit en s'adressant à ceux qui se soulèvent contre Mézence : « O vous qu'un mécontentement légitime entraîne contre un ennemi ! » (*a*). GROTIUS.

[1] Comme quand Henri III, roi de Pologne, ayant appris la mort de Charles IX, son frère, roi de France, sortit secrètement de Cracovie, et se retira en France, l'an 1574. Aussi les Polonais choisirent-ils un autre roi l'année suivante. (BARBEYRAC).

[2] Les textes auxquels GROTIUS fait ici allusion, sont le § 3, aux Institutes, lib. II, tit. IV ; et la loi 56, au Digeste, lib. XXIII, tit. III, *De jure*

(*a*) Voici les vers de Virgile :

« O Maeoniæ delecta juventus,
Flos veterum virtus que virum, quos justus in hostem
Fert dolor, et meritâ accendit Mezentius irâ..... »
(Lib. VIII, v. 500, 501.) P. P. F.

Que si cependant le roi entreprend effectivement de livrer son royaume, ou de le rendre dépendant d'un autre, je ne doute pas que sur ce point on ne puisse lui résister. Autre chose, en effet, comme nous l'avons dit, est la souveraineté, autre chose la manière de la posséder ; et le peuple peut s'opposer à ce qu'on modifie cette manière, le pouvoir de faire un tel changement n'étant pas compris dans le droit de la souveraineté. On peut citer à ce sujet avec à-propos ce passage de Sénèque, relatif à une matière analogue : « Quoiqu'on doive obéir

dotium. Voici l'espèce prévue par cette dernière loi : Un mari a reçu en dot l'usufruit d'un fonds dont la femme n'avait pas la propriété. Le divorce survient. Comment le mari usufruitier rendra-t-il à la femme sa dot qui consiste dans cet usufruit ? Si la femme avait la nue-propriété, rien ne serait plus aisé. Le mari lui céderait *in jure* son usufruit, et cet usufruit se réunissant ainsi à la nue-propriété, la femme aurait dès lors la pleine propriété. Mais comme, dans notre espèce, la nue propriété n'appartient pas à la femme, mais à un tiers, et qu'il s'agit de rendre l'usufruit qui compose la dot, non à ce nu-propriétaire, mais à la femme, il se présente une difficulté sérieuse ; car si le mari usufruitier cédait *in jure* son usufruit à sa femme, qui n'est pas nue-propriétaire, rien ne passerait à celle-ci, c'est-à-dire qu'elle ne deviendrait pas usufruitière, mais l'usufruit dont le mari se serait dépouillé irait rejoindre la nue-propriété ; et l'abandon que ferait le mari usufruitier profiterait ainsi, contre son intention, non à la femme cessionnaire, mais au tiers étranger à cette cession. Que faudra-t-il donc faire pour obtenir le résultat désiré ? Le mari conservera son droit d'usufruit, et fera ce que fait un usufruitier qui ne veut pas exercer son droit par lui-même. Cet usufruitier loue son droit d'usufruit à un tiers moyennant une redevance annuelle, ou le vend moyennant une somme une fois payée. Le mari agira de même ; seulement, comme la restitution dont il est tenu envers la femme doit être gratuite, la location, ou la vente qu'il lui fera, n'aura pas un prix sérieux : ce prix sera fixé à une somme insignifiante. Le mari continuera ainsi d'être usufruitier ; l'usufruit, suivant sa nature, durera jusqu'à la mort ou à la *capitis deminutio* de l'usufruitier ; et tant qu'il durera, ce sera la femme qui fera à son profit, en vertu de la permission qu'elle a reçue de l'usufruitier, tous les actes de jouissance compris dans le droit de celui-ci. Voir les *Textes sur la Dot*, traduits et commentés par M. Pellat, 2e édit., 1853, p. 301 et suiv. P. P. F.

en toutes choses à un père, on n'est pas tenu de lui obéir quand ce qu'il commande est tel, qu'en le commandant il cesse par là même d'être père » (*Controv.*, lib. II, cap. IX).

XI. — Il y a, en quatrième lieu, déchéance de la royauté, suivant le même Barclay, lorsque le roi cédant à des sentiments hostiles, travaille à la perte de tout son peuple (*). J'accorde ce point. La volonté de gouverner et celle de détruire, ne peuvent, en effet, concourir ensemble. Aussi le prince qui se déclare l'ennemi de la totalité de son peuple, abdique-t-il le pouvoir par cela même. Mais on a de la peine à concevoir que cela puisse tomber dans l'esprit d'un souverain doué de raison, et qui gouverne un seul peuple. Que s'il commande à plusieurs peuples, il peut arriver qu'il veuille dans l'intérêt de l'un ruiner l'autre, pour y établir des colonies [1].

XII. — En cinquième lieu, lorsqu'un royaume tombe en commise, soit pour cause de félonie envers le seigneur dont il est un fief, soit en vertu d'une clause apposée à l'acte par lequel la souveraineté avait été déférée, et qui porte que si le roi fait telle ou telle chose (**), les sujets seront alors déliés des liens de l'obéissance. Dans ce cas-là encore le roi retombe dans la situation d'une personne privée.

(*) C'est sur ce principe que Gracchus soutenait ingénieusement qu'un tribun du peuple cesse d'être tel, et est déchu de plein droit de son pouvoir. Ses paroles à ce sujet sont dignes d'être lues, et se trouvent dans Plutarque. Jean Major (*a*) dans son traité sur le livre IV des *Sentences* (*b*), dit qu'un peuple ne peut pas se dépouiller du pouvoir de déposer le prince, lorsque celui-ci travaille à le détruire. Principe que vous devez expliquer suivant ce qui est dit ici. GROTIUS.

[1] On a attribué ce dessein à Philippe II, roi d'Espagne, par rapport aux Pays-Bas. (BARBEYRAC).

(**) Voyez Mariana, lib. VIII, au sujet du royaume d'Aragon. G.

(*a*) Ou *Mair*. (B.)

(*b*) De Pierre Lombard. (B.)

XIII. — Si le roi, en sixième lieu, n'a qu'une partie de l'autorité souveraine, et que l'autre portion (*) appartienne au peuple ou à un sénat, on pourra légitimement résister au roi s'il veut usurper la part qui n'est pas sienne, parce que son pouvoir ne va pas jusque là. Je pense que cela aurait lieu, lors même qu'il serait dit [1] que le pouvoir de faire la guerre serait réservé au roi : ce qui, en effet, doit s'entendre d'une guerre étrangère; d'autant plus que quiconque possède une partie de l'autorité souveraine, ne peut pas ne pas avoir le droit de la défendre. Cela étant, le roi peut aussi perdre par le droit de la guerre la portion de pouvoir qui lui appartient.

XIV. — En septième lieu, si, au moment où le pouvoir souverain est déféré, il a été stipulé que dans certaines éventualités il sera possible de résister au roi (**); bien qu'une semblable convention ne puisse être considérée comme une réserve d'une portion de la souveraineté, du moins constitue-t-elle une réserve d'une sorte de liberté

(*) On en trouve un exemple, par rapport à la république de Gênes, dans Bizar, lib. XVIII; et à l'égard de la Bohême, du temps de Wenceslas, *Histor.*, lib. X (*a*). Ajoutez Azor, *Institut. moral.*, lib. X, cap. VIII, et Lambert de Schafnaburg, au sujet de Henri IV (*b*). GROTIUS.

[1] Gronovius remarque ici que Grotius répond tacitement dans ce passage à un des chefs d'accusation qu'on intenta contre Barneveld; et il renvoie sur ce sujet à son apologie intitulée : *Apologeticus eorum qui Hollandiæ Westfrisiæ que, etc., ex legibus præfuerunt, antè mutationem quæ evenit anno* 1618, cap. X. (BARBEYRAC).

(**) Voyez-en des exemples dans l'histoire de De Thou, lib. CXXXI, sur l'année 1604; et lib. CXXXIII, sur l'année 1605, l'un et l'autre par rapport à la Hongrie. Dans Meyer (*c*), sur l'année 1339, au sujet du Brabant et de la Flandre; et sur l'année 1468, touchant le traité fait entre le roi de France (*d*) et le duc de Bourgogne. Ajoutez ce que dit au sujet de la Pologne, Chytraeus, *Saxonic.*, lib. XXIV, et au sujet de la Hongrie, Bonfinius, *Decad. IV*, lib. IX. GROTIUS.

(*a*) Dans *Dubrav.* (B.)
(*b*) L'empereur Henri IV. (B.)
(*c*) *Annal. Belgic.* (B.)
(*d*) Louis XI. (B.)

naturelle, soustraite aux effets du pouvoir royal. Celui, en effet, qui aliène son droit, peut restreindre par des pactes son aliénation.

XV. — 1. Nous avons parlé de celui qui possède le droit de gouverner, ou qui l'a possédé. Il reste à traiter de celui qui a usurpé le pouvoir, en le considérant non pas depuis qu'il s'est acquis un titre par une longue possession ou par une transaction, mais tant que dure la cause illégitime de sa possession. Les actes de souveraineté qu'exerce un tel usurpateur, tant que le pouvoir est entre ses mains, peuvent certainement avoir force obligatoire (VICTORIA, *De potest. civil.*, n° 23; SUAREZ, *De Legib.*, lib. III, cap. X, n° 9; LESSIUS, *De justit. et jur.*, lib. II, cap. XXIX. *Dub.*, 5, n° 73), non pas en vertu de son droit, qui n'existe point, mais parce qu'il est tout à fait probable que celui auquel appartient la souveraineté, qu'il soit peuple, roi ou sénat, préférera qu'on obéisse provisoirement aux ordres de cet usurpateur, à voir l'État plongé dans une confusion extrême par l'effet de l'anéantissement des lois et de la suppression des tribunaux. Cicéron condamne les lois de Sylla comme cruelles envers les fils des proscrits, auxquels elles interdisaient de solliciter les charges publiques. Cependant il fut d'avis qu'on devait les observer, affirmant — comme nous l'apprend Quintilien (lib. XI, cap. I) — que ces lois étaient si essentielles au salut de la république, que si on les supprimait, elle ne pourrait subsister. Florus dit à propos des institutions du même Sylla : « Lepidus se disposait à annuler les actes de ce grand homme; et il eût eu raison, si toutefois il eût pu le faire sans exposer la république à une terrible catastrophe. » « L'intérêt, ajoute-t-il plus loin, de la république malade et comme blessée, était de se reposer en quelque sorte, de peur que le remède même appliqué à ses plaies n'eut pour effet de les rouvrir. »

2. Quant aux actes de pouvoir qui ne sont pas si essentiels, et qui n'ont d'autre résultat que de fortifier l'usurpateur dans sa possession inique, s'il est possible, sans s'exposer à un grave danger, de ne pas leur obéir, il ne faut pas obéir. Mais est-il permis de renverser violemment un tel usurpateur du pouvoir, ou même de le tuer, c'est une question.

XVI. — Et d'abord, si c'est dans une guerre injuste et non conforme aux conditions exigées par le droit des gens, qu'il s'est emparé du pouvoir; si aucune transaction n'est intervenue; si aucune fidélité ne lui a été engagée; mais s'il ne retient le pouvoir que par l'effet seul de la force : le droit de la guerre paraît subsister, et il en résulte qu'il est permis contre lui ce qui est permis contre un ennemi. Aussi peut-il être légitimement mis à mort par n'importe qui, même par un particulier. « Contre les criminels de lèse-majesté, dit Tertullien, et contre les ennemis publics, tout homme est soldat » (*Apologet.*, cap. II). C'est ainsi que chacun pouvait, en vue de la tranquillité commune, exercer la vindicte publique contre les déserteurs (*Cod., Quando liceat unicuique*, etc., liv. II).

XVII. — Je crois avec Plutarque, qui exprime cette opinion dans son livre « *de fato, ad Pisonem*, » qu'il faudrait décider la même chose, s'il existait antérieurement à l'usurpation, une loi publique accordant à chacun le pouvoir de tuer quiconque oserait commettre tel ou tel attentat visible : le particulier, par exemple, qui se ferait escorter de satellites, qui s'emparerait de la citadelle, qui ferait mettre à mort un citoyen sans l'avoir condamné, ou sans l'avoir soumis à une procédure régulière, qui créerait des magistrats sans qu'ils aient été élus par des suffrages légitimes. Il y avait beaucoup de lois semblables dans les cités de la Grèce, et par conséquent le meurtre de pareils tyrans a dû y être considéré comme

juste. Telle était à Athènes la loi de Solon, renouvelée après le retour du Pirée, contre ceux qui attenteraient au gouvernement populaire, ou qui l'ayant supprimé se revêtiraient des dignités publiques. A Rome, aussi, la loi Valeria (*) frappait celui qui, sans l'ordre du peuple, aurait géré une magistrature; et la loi consulaire, rendue après le gouvernement des décemvirs, défendait de créer des magistrats dont les décisions seraient sans appel. Celui qui en aurait créé, il était légitime et permis de le tuer.

XVIII. — Il ne sera pas moins licite de mettre à mort un usurpateur, lorsqu'il y aura à cet égard un ordre formel de celui auquel appartient vraiment la souveraineté, que ce soit un roi, un sénat ou le peuple. Ajoutons à ceux-là les tuteurs des rois mineurs, tel que Joad l'était de Joas, lorsqu'il renversa du trône Athalie (II *Paral.*, XXIII).

XIX. — 1. En dehors de ces cas, je ne puis approuver qu'il soit permis à un particulier de renverser par la force, ou de tuer l'usurpateur de l'autorité souveraine; parce qu'il peut arriver que celui qui est le souverain légitime, préfère laisser l'usurpateur en possession de son pouvoir, à fournir ainsi une occasion aux mouvements périlleux et sanglants qui, le plus souvent, sont la conséquence des attentats et des meurtres commis sur la personne d'individus appuyés par une forte faction du peuple, ou même par des alliés étrangers. D'ailleurs on n'est pas certain que le roi ou que le peuple aient l'intention de porter les choses à cette extrémité dangereuse; et tant qu'on ne connait pas leur volonté à cet égard, l'emploi

(*) Plutarque s'exprime ainsi dans la *Vie de Publicola* : « ... Pour qu'il fût permis de mettre à mort, sans jugement, celui qui convoitait le pouvoir... » Et plus loin il ajoute : « Solon veut que l'on fasse comparaître en justice celui qui a été surpris cherchant à usurper la souveraine puissance; mais Publicola permet de tuer un tel homme, même avant tout jugement. » GROTIUS.

de la force ne peut être juste. « La guerre civile, disait Favonius, est un mal pire qu'une domination illégitime. » « Toute paix entre concitoyens, disait Cicéron, me paraît plus avantageuse qu'une guerre civile. » T. Quinctius prétendait qu'il valait mieux laisser à Lacédémone le tyran Nabis (*), puisqu'il n'était point possible de s'en défaire, sans entraîner la ruine complète de cette cité, qui périrait en cherchant à venger sa liberté (Tit.-Liv., lib. XXXIV). Il faut rapporter à cela cette pensée d'Aristophane, qu'on ne doit pas nourrir un lion dans une ville, mais que si on l'y nourrit, il faut le supporter.

2. Comme c'est une question très-grave, celle de décider ce qu'il faut préférer, suivant l'expression de Tacite, de l'indépendance ou de la paix ; et comme c'est un très-difficile problème politique à résoudre, d'après Cicéron, celui de prononcer si, lorsque la patrie est courbée sous un pouvoir illégitime, il faut mettre tout en œuvre pour

(*) Plutarque exprime cela de la manière suivante, dans la vie de T. Quinctius (*a*) : « Il voyait qu'il n'était pas possible de détruire le tyran sans causer un grave préjudice aux autres Lacédémoniens. » Il n'est pas hors de propos de rapporter ici un mot d'un Lacédémonien, qui ayant lu ces vers : « *Ceux que le cruel Mars a fait périr devant les murs de Sélinonte, au moment où ils se préparaient à éteindre au moyen de Mars la tyrannie...* » ; répondit, comme le raconte Plutarque, dans la *Vie de Lysandre* : « *Ces hommes méritaient bien de périr, car ils devaient attendre que la tyrannie se consumât elle-même tout entière* (*b*). GROTIUS.

(*a*) Flaminius. (B.)

(*b*) Barbeyrac est d'avis que GROTIUS n'a pas réussi à exprimer le sens de ce passage, quoiqu'il ait senti le jeu de mots. Le Lacédémonien veut dire : « Ces gens-là méritaient bien de périr ; car ils ne devaient pas éteindre la tyrannie ; ils devaient plutôt la laisser brûler, et se consumer ainsi tout entière, au lieu de la conserver. » « Ainsi, ajoute Barbeyrac, la critique tombe sur ce que le mot *éteindre* donne à entendre que ceux dont parle l'épigramme avaient maintenu la tyrannie ; au lieu que le poëte voulait dire qu'ils l'avaient détruite. Et par conséquent le mot du Lacédémonien, bien entendu, est mal appliqué ici ; puisque, bien loin de faire au but de notre auteur, il y est directement contraire. P. P. F.

renverser ce pouvoir, dût l'État être conduit par cette lutte aux plus grandes extrémités (*Epist. ad Atticum*, lib. IX, Epist. 4), les simples particuliers ne doivent pas s'ériger en juges d'une question semblable qui intéresse tout le peuple. La parole suivante est donc tout à fait inique : « Nous renversons les maîtres d'un État disposé à leur obéir (*). » Sylla, de même, à qui on demandait pourquoi il s'armait contre sa patrie, répondit : « Afin de la délivrer de ses tyrans » (Appianus, *Bell. Civ.*, lib. I).

3. Platon donne un meilleur conseil, dans sa lettre à Perdiccas. Cicéron le reproduit ainsi en latin : « Il ne faut entreprendre dans la république, que ce que vous pouvez faire approuver par vos concitoyens; on ne doit faire violence ni à son père, ni à sa patrie (*Epist. ad famil.*, lib. I). Cette pensée se trouve aussi dans Salluste : « Obtenir par la force le gouvernement de sa patrie ou des *sujets* de la république, dût-on devenir tout puissant et corriger les abus, est toujours une extrémité fâcheuse; d'autant plus que les révolutions traînent à leur suite les massacres, la fuite des citoyens, et mille autres mesures de rigueur (*Bell. Jugurth.*, cap. III). Stallius, d'après Plutarque, dans la vie de Brutus, ne s'éloigne pas beaucoup de cette manière de voir, lorsqu'il dit « qu'il n'est pas juste qu'un homme prudent et sage se plonge dans les périls et dans les troubles, au profit de gens sans probité et sans jugement. » Vous pouvez citer également ici, avec à-propos, ces paroles d'Ambroise : « C'est un moyen d'avancer une bonne renommée, que de dégager un homme pauvre des mains d'un créancier puissant, d'arracher un condamné à la mort, autant que cela se peut sans soulever de troubles; de peur que nous ne paraissions

(*) Plutarque, dit d'Antiochus le Grand, dans la vie de Caton l'Ancien : « Il prenait pour prétexte de la guerre, la délivrance des Grecs, qui n'étaient pas dépourvus de liberté. » Grotius.

avoir agi par vanité plutôt que par compassion, et pour ne pas faire de plus grandes plaies, tandis que nous voulons en guérir de moindres » (*De offic.*, lib. II, cap. XXI). Thomas[1] affirme que la destruction d'un gouvernement, quoique tyrannique, est bien souvent un acte séditieux (*Secund. Secund., Quæst.*, XLII, art. 2).

4. L'action d'Aod contre Eglon, roi des Moabites, ne doit pas nous faire pencher vers l'opinion contraire; car le texte sacré témoigne clairement (*Jud.* III, 15) qu'Aod avait été suscité par Dieu lui-même comme un vengeur, et qu'il avait agi en vertu d'un mandat spécial [2]. Il n'est pas non plus certain que ce roi des Moabites n'ait point reçu en vertu de quelque convention un droit de souveraineté. Dieu se servait d'ailleurs, même contre d'autres rois, de tels ministres qu'il lui plaisait, pour exécuter ses jugements (Néhem. IX, 27); comme, par exemple, il employa Jéhu contre Joram (II *Reg.*, IX).

XX. — C'est surtout quand la chose est douteuse, qu'un particulier ne doit pas s'attribuer le droit de décider; mais son devoir est de suivre le parti de celui qui possède. C'est ainsi que le Christ ordonnait de payer le tribut à César (Matth. XXII, 20), parce que la monnaie portait son effigie, c'est-à-dire parce qu'il était en possession du pouvoir (*) [3].

[1] Saint Thomas d'Aquin. P. P. F.

[2] Il n'y a rien dans le texte des *Juges*, III, v. 15, qui autorise cette explication. Il y est dit seulement que Dieu suscita Ébud pour libérateur aux Israélites. (BARBEYRAC.)

(*) C'est la plus certaine marque de possession. Voyez BIZAR, *Histor. Genuens.*, lib. XVIII. GROTIUS.

[3] Hallam résume ainsi ce chapitre : « Grotius examine au long le prétendu droit des sujets de résister à leurs chefs, et le repousse tout à fait, sauf la nécessité rigoureuse de la défense, ou le cas improbable d'une disposition hostile de la part du prince, tendant à la destruction de son peuple. Barclay, l'adversaire de Buchanan et des Jésuites, avait admis le droit de résistance dans le cas d'énorme cruauté. Si le roi a abdiqué le gouvernement

ou l'a manifestement abandonné, on peut le considérer comme un simple particulier. Mais la simple négligence dans le gouvernement ne saurait être traitée comme un abandon. Grotius fait observer aussi que, si la souveraineté est partagée entre un roi et une portion ou la totalité de ses sujets, et qu'il veuille usurper leur part, on peut lui résister par la force, attendu qu'il n'est plus souverain quant à cette part. Il en sera ainsi, lors même qu'il sera investi du droit de guerre, parce que ce droit ne peut s'entendre que d'une guerre étrangère, et qu'on ne saurait prétendre que ceux qui participent à la souveraineté n'ont pas le droit de la défendre ; et, dans ce cas, un roi peut perdre sa part même de la souveraineté par le droit de la guerre. L'auteur passe ensuite au cas d'usurpation ; non pas d'une usurpation consolidée par une longue prescription, mais tant que subsistent les circonstances qui ont conduit à la possession injuste. Il considère la révolte comme légitime dans ce dernier cas, tant qu'il n'y a ni traité, ni acte volontaire de soumission, et en supposant que le gouvernement de droit sanctionne l'insurrection. Mais, du moment où il peut y avoir doute sur la question de savoir si le prince légitime n'a pas acquiescé à l'usurpation, un simple individu doit plutôt s'en rapporter au fait de la possession, que prendre sur lui de décider la question. » (*Histoire de la Littérature de l'Europe pendant les* XVe, XVIe *et* XVIIe *siècles*, traduct. d'Alph. Borghers, édit. 1840, t. III, p. 285.)

P. P. F.

CHAPITRE V.

QUELLES PERSONNES FONT LÉGITIMEMENT LA GUERRE.

I. — Parmi les causes efficientes de la guerre, les unes sont principales, et agissent pour leur propre intérêt. — II. Ou pour l'intérêt d'autrui. — III. Les autres n'en sont que les instruments, tels que sont les esclaves et les sujets. — IV. Le droit de nature n'exclut personne de la guerre.

I. — Dans les actions de la volonté [1], de même que dans les autres choses, il y a d'ordinaire trois sortes de causes efficientes : les agents principaux, ceux qui aident et ceux qui servent d'instruments. La cause efficiente principale dans une guerre est généralement la personne dont les intérêts sont en question : dans la guerre privée, le particulier; dans la guerre publique, la puissance publique, surtout la puissance souveraine. Nous verrons ailleurs si on peut prendre les armes pour les intérêts d'autres parties qui restent dans l'inaction. Pour le moment nous retiendrons ce principe, que chacun est naturellement le défenseur de son droit. C'est la raison pour laquelle les mains nous ont été données.

II. — 1. Mais rendre service à autrui, dans les limites de notre pouvoir, ce n'est pas seulement un fait licite; c'est encore un acte honnête [2] (lib. VII, *Dig.*, *de serv.*

[1] Les *actions morales*, suivant la traduction de Barbeyrac.
P. P. F.

[2] Barbeyrac paraphrase ainsi cette proposition : « Mais cela n'empêche point qu'il ne soit permis et honnête de rendre service à autrui, autant

exportand.). Ceux qui ont écrit sur les devoirs disent avec raison, que rien n'est plus utile à l'homme qu'un autre homme (CICÉRON, lib. II, *de Offic.*, *ex Panætio*). Les hommes sont, en effet, unis entre eux par divers liens qui les engagent à se prêter un mutuel secours (*Dig.*, lib. VII, *de furtis*; *Code*, lib. V, *de jure fisci*). Les membres d'une même famille se rapprochent pour s'assister ; on appelle à son aide les voisins et les citoyens qui font partie de la même cité. C'est de là que vient cette exclamation : « *à moi, Romains*, » et le mot « *quiritari.* » Aristote a dit que tout homme doit prendre les armes, ou pour lui-même, s'il a reçu quelque injure, ou pour ses parents, ou pour ses bienfaiteurs, et qu'il doit porter secours à ceux auxquels il s'est associé, lorsqu'ils sont victimes d'une injustice (*Rethor. ad Alex.*, cap. III). Et Solon (*) avait enseigné, qu'heureuses seraient les républiques, au sein desquelles chacun considérerait comme faites à lui-même les injures faites à autrui.

2. Mais quand même il n'y aurait aucun de ces liens, la conformité de la nature humaine suffirait (BARTOLE, *in l.* : *ut vim, Dig., de Justit. et Jur.*, n°s 7 et 8 ; JASON, *ibid.*, n° 29 ; CAST., *ad l.* 1, § 4, *ibid.*; BARTOLE, *in l. Hostes, Dig.*, *de Captiv.*, n° 9 ; INNOC., *ad C. sicut.*, *de jurejurando, et in C. olim, de restit. spol.*, n° 16 ; PANORM., n° 18 ; SYLVEST., *in verbo Bellum*, *Q.* 8). Rien d'humain n'est, en effet, étranger à l'homme. Martial l'a dit : « Si liés les uns aux autres, réunissant nos forces, et regardant ce qui est fait à autrui comme nous étant personnel, nous

qu'on le peut ; et par conséquent de servir d'aide dans une guerre d'autrui. » P. P. F.

(*) Plutarque rapporte ces paroles : « Celle-là est la plus heureuse des cités, dans laquelle ceux qui n'ont pas été victimes d'une injure se redressent contre elle, non moins que ceux qui l'ont subie, et en punissent les auteurs. » On peut aussi citer ici ce vers de Plaute (*Rudent.*) : « Arrêtez l'injustice, avant qu'elle ne vienne jusqu'à vous. » GROTIUS.

tirions chacun vengeance de ceux qui se rendent coupables d'injustices, l'audace des méchants ne prévaudrait pas sur l'innocence. Surveillés de toutes parts, obligés de subir un châtiment mérité, ils disparaîtraient complétement, ou leur nombre diminuerait de beaucoup. » Une sentence de Démocrite porte « qu'il faut défendre dans la mesure de ses forces ceux que l'injustice opprime, et qu'on ne doit pas négliger ce devoir, car c'est une œuvre juste et bonne. » Lactance explique ainsi cette maxime : « Dieu, qui n'a pas donné la sagesse aux autres animaux, les a créés avec des défenses naturelles, qui les préservent de l'attaque et du danger. Mais l'homme qu'il a formé nu et fragile, préférant le doter de sagesse, il lui a donné entre autres choses ce sentiment affectueux qui porte l'homme à défendre l'homme, à l'aimer, à le protéger, à recevoir de lui et à lui donner du secours contre tous les périls » (lib. VI).

III. — Quand nous parlons d'instruments [1], nous n'entendons pas par là les armes, et toutes autres choses semblables, mais les individus qui agissent volontairement, de telle sorte cependant que leur volonté dépende de la volonté d'autrui [2]. Un fils est un instrument de cette na-

[1] Barbeyrac, qui se préoccupe peu de faire connaître le texte de Grotius, et qui se substitue trop fréquemment à l'auteur, commence ainsi ce paragraphe : « Enfin, il y a aussi des causes instrumentales de la guerre ; et par là je n'entends pas ici les armes, ou autres choses semblables dont on se sert contre un ennemi... » P. P. F.

[2] Grotius consacre ici un progrès réalisé par le droit des gens. « Ce n'était pas assez, dit M. Cauchy, que la guerre devînt *publique* par le caractère de celui qui la déclare ; il importait encore qu'elle le fût par la nature de *l'instrument* employé pour la faire. C'est ici que le droit de la civilisation est venu ajouter un perfectionnement manifeste au droit de la nature... Si l'on s'en tient au droit des gens de la nature, le bras de tout citoyen doit s'armer pour soutenir la cause de l'État dont il fait partie. Mais la civilisation enseigne que pour policer cette chose brutale et violente qu'on nomme la guerre, le seul moyen est de discipliner d'abord ceux qui la font. De là ces systèmes d'armées, variés dans leurs formes,

ture par rapport à son père, comme faisant naturellement partie de lui-même (*l.* XXII, *Code, de Agricolis*, lib. XI; *l.* IV. *Code, ad leg. Jul. de adult.*; SÉNÈQUE, I, *de Controv.*); un esclave l'est par rapport à son maître, dont il fait comme partie par l'effet de la loi (ARISTOTE, lib. V, *de moribus*, cap. VI). Car de même qu'une partie est, non-seulement la partie d'un tout en vertu de la même relation qui fait que ce tout est le tout de cette partie, mais encore que ce qu'elle est dépend du tout [1], de même la chose possédée fait en quelque sorte partie du possesseur. « Sers-toi de tes esclaves, dit Démocrite, comme on se sert des parties du corps : des uns pour une chose, des autres pour une autre. » Or, ce qu'est un esclave dans la famille, un sujet l'est dans l'État [2]. Il est, par conséquent, l'instrument de celui qui gouverne.

IV. — Il n'est pas douteux que tous les sujets ne puis-

mais analogues dans leur but, qui se rencontrent partout où l'histoire nous signale l'existence d'un peuple civilisé » (*Le Droit maritime international*, 1862, t. I, p. 291 et suiv.). P. P. F.

[1] « Ces idées de vieille philosophie sont peu satisfaisantes, dit avec raison Barbeyrac. Il suffit de dire que quand un fils ou un esclave sont regardés comme de simples instruments, ils agissent ou sont censés agir par ordre du père ou du maître, en sorte que, sans cela, ils ne seraient pas déterminés à agir. » Barbeyrac aurait dû ajouter que non-seulement ces façons de raisonner ne sont pas satisfaisantes, mais encore qu'elles sont généralement inintelligibles. P. P. F.

[2] Cette proposition de GROTIUS doit être signalée comme une des faiblesses de ce grand esprit. Ces lignes étaient publiées en 1625. En 1791, l'Assemblée nationale proclamait que les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ; que le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ; que l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits ; que ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ; que la loi est l'expression de la volonté générale (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Constit. du 3-14 sept. 1791, art. 1, 2, 4, 6).
P. P. F.

sent naturellement être employés à la guerre; mais une loi spéciale le défend à quelques-uns, comme autrefois à Rome cela avait lieu pour les esclaves (*), et maintenant, partout pour les membres du clèrgé (**) (THOMAS, *secund. secund.*, 40, art. 2; SYLVESTRE, *de Bello*, p. 3). Une semblable loi, cependant, comme toutes celles de cette nature, doit être entendue avec la réserve des cas d'extrême nécessité. Bornons-nous à ces généralités sur les auxiliaires et sur les sujets. Les questions particulières qui s'y rapportent seront traitées en leur lieu [1].

(*) Servius, sur le livre IX de l'Énéide (*a*). GROTIUS.

(**) Les lévites aussi étaient exempts des fonctions de la guerre, comme l'a remarqué Josèphe. A l'égard des membres du clergé, voyez Nicétas Choniate (*b*), lib. VI. *Caroli Calvi capitul. in Sparnaco* XXXVII; et le droit canonique, *Can. cleric. dist.* V, *Caus.* XXIII, *quæst.* VIII. C'est ce que portent les canons. Mais voyez dans l'histoire d'Anne Comnène, combien les Grecs les ont observés plus exactement que les Latins. GROTIUS.

[1] On jugera de l'exactitude de Barbeyrac par la paraphrase suivante: « En voilà assez sur ce qui regarde en général ceux qui aident quelqu'un dans la guerre, et les sujets, ou autres personnes dépendantes qui lui servent d'instrument. Nous traiterons en son lieu des questions particulières qui s'y rapportent. »

Voici comment Hallam résume ce chapitre: « Le droit de guerre, qu'il faut entendre ici dans le sens le plus large, l'emploi de la force pour résister à la force, réside dans tout le genre humain. Solon nous a appris qu'heureux seraient les États, dans lesquels chaque individu considérerait les injures faites aux autres comme si elles étaient faites à lui-même. La simple sociabilité de la nature humaine devrait nous suggérer cela. Et quoique Grotius ne pousse pas ce sujet plus loin, il n'aurait pas douté, non-seulement que nous avons le droit, mais que nous sommes obligés par la loi de nature, de protéger la vie et les propriétés d'autrui

(*a*) « *Ab omni militiâ*, dit Marcien, *servi prohibentur: alioquin capite puniuntur.* » (Digest., lib. XLIX, tit. XVI, l. 11.) P. P. F.

(*b*) « Je ne trouve rien dans Nicétas Choniate, touchant l'exemption de porter les armes accordée aux ecclésiastiques. Cet historien dit seulement dans la vie de Manuel Comnène (lib. VII, cap. III), que cet empereur défendit aux moines de posséder des terres, afin qu'ils se donnassent tout entiers aux exercices de dévotion. » (BARBEYRAC.)

contre des violences illégales, et cela indépendamment de toute loi positive et de tout ordre d'un magistrat... Les circonstances particulières indiqueront si la défense peut être poussée jusqu'au meurtre des agresseurs ; mais le droit est supérieur à toutes les lois positives, en supposant même qu'il fût difficile de le prouver par ces lois mêmes » (*Histoire de la Littérature de l'Europe*, édit. cit., t. III, p. 286). P. P. F.

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE I.

DES CAUSES DE LA GUERRE, ET, PREMIÈREMENT, DE LA DÉFENSE DE SOI-MÊME ET DES BIENS.

I. Ce que l'on entend par causes justificatives de la guerre. — II. Elles proviennent de la défense, de la poursuite de ce qui est à nous, ou de ce qui nous est dû ; ou bien du châtiment [1]. — III. La guerre est permise pour défendre sa vie. — IV. Contre l'agresseur seul. — V. Dans un danger présent et certain, non dans un péril présumé. — VI. Il en est de même, pour la défense de ses membres. — VII. Surtout pour la défense de la pudeur. — VIII. Il est permis de ne pas se défendre. — IX. La défense est quelquefois illicite, lorsqu'elle a lieu contre une personne qui est d'une grande utilité pour l'État, parce que c'est contre ce qu'ordonne la charité. — X. Le meurtre n'est pas permis aux chrétiens pour éviter un soufflet, ou quelque outrage semblable, ou pour n'avoir pas la honte de fuir. — XI. Le meurtre n'est pas illicite, d'après le droit de nature, pour la défense de ses biens. — XII. Dans quelle mesure est-il permis par la loi de Moïse? — XIII. Est-il permis, et jusqu'à quel point par la loi évangélique? — XIV. La loi civile qui permet le meurtre pour se défendre, donne-t-elle le droit de tuer, ou seulement l'impunité? Explication et distinction. — XV. Quand le combat singulier peut-il être licite? — XVI. De la défense, dans une guerre publique. — XVII. Elle n'est pas permise dans la seule vue de diminuer la puissance d'un voisin. — XVIII. Elle ne l'est pas non plus à celui qui a donné lui-même un juste sujet de lui faire la guerre.

I. — 1. Arrivons aux causes des guerres : j'entends aux causes justificatives; car il y en a d'autres qui nous y

[1] **« Elles se réduisent à trois en général, savoir : la défense de ce qui nous appartient, la poursuite de ce qui nous est dû, et la punition des crimes. » Cette traduction libre de Barbeyrac est plus dégagée, mais elle ne reproduit pas le texte. P. P. F.**

poussent par un motif d'intérêt, et qui diffèrent de celles qui nous y portent par un principe de justice. Polybe [1] (*Hist.*, lib. III) distingue avec soin ces diverses causes les unes des autres, et les sépare d'avec les *commencements* de la guerre (*), tel qu'était le cerf [2] dans la guerre de Turnus et d'Énée. Mais bien que la différence entre ces choses soit manifeste, on a cependant l'habitude de confondre les termes qui servent à les exprimer. Car ce que nous appelons *causes justificatives*, Tite-Live les nomme des commencements, dans le discours des Rhodiens : « Certes vous êtes des Romains (**), puisque vous faites

[1] C'est au troisième livre de son histoire, où il appelle *causes* (αἰτίαι) les motifs d'utilité qui portent à entreprendre la guerre ; et *prétextes* (προφάσεις) les raisons justificatives qu'on allègue. Ces deux choses là, dit-il, précèdent le commencement de la guerre (ἀρχή), c'est-à-dire l'exécution actuelle du dessein qu'on a formé, ou les premiers actes d'hostilité. (BARBEYRAC).

(*) « *Exordia pugnæ,* » a dit Virgile. GROTIUS.

[2] Allusion au cerf blessé par Ascagne ; d'où naquit la guerre entre Turnus et Énée. Voir le chant VII de l'Éneide, v. 481 et suiv. P. P. F.

(**) Certainement il n'y a guère de nation qui ait été pendant si longtemps aussi scrupuleuse à examiner le sujet des guerres qu'elle entreprenait. Polybe, dans un passage cité par Suidas, au mot ἐμβαίνειν, dit que « les Romains étaient fort soigneux de ne pas attaquer les premiers leurs voisins, et de faire en sorte qu'on vît bien qu'ils ne prenaient les armes que par la nécessité de repousser les injures. » C'est ce que Dion montre dans la belle comparaison qu'il fait des Romains avec Philippe de Macédoine et Antiochus (Voir les *Excerpta Peiresciana*). Il y a du même historien le passage suivant, dans les *Excerpta legationum* : « Les anciens n'avaient rien tant à cœur que de n'entreprendre aucune guerre qui ne fût juste. » On trouve encore la même idée dans les *Excerpta Peiresciana* : « Les Romains s'attachent fort à n'entreprendre que des guerres justes, et à ne rien décider à cet égard, sans cause et témérairement (*a*). GROTIUS.

(*a*) Le premier passage se trouve bien dans Suidas, mais ce lexicographe ne dit point qu'il soit de Polybe. La comparaison des Romains avec Philippe de Macédoine et Antiochus, est de Diodore de Sicile, aussi bien que le dernier passage cité dans cette note, quoique l'auteur les attribue l'un et l'autre à Dion *Cassius*. Je ne trouve pas dans les *Excerpta legationum* le passage que Grotius *cite* entre deux, comme étant du même Dion Cassius... (BARBEYRAC.)

profession de croire que les guerres que vous entreprenez ne sont heureuses que parce qu'elles sont justes, et puisque vous ne vous glorifiez pas tant de la victoire qui en est le résultat, que de leurs *commencements*, ou de ce que vous ne les entreprenez pas sans sujet » (lib. XLV). C'est dans le même sens qu'Elien les appelle *les principes des guerres*, lib. XII, cap. LIII ; et que Diodore de Sicile, parlant dans son livre XIV de la guerre des Lacédémoniens contre les Éléens, les nomme des *prétextes* (*) et des *principes*.

2. Ces causes justificatives appartiennent proprement à notre sujet. Les paroles suivantes de Coriolan, dans Denys d'Halycarnasse, s'y rapportent. « La première chose, ce me semble, à laquelle vous devez vous appliquer, c'est de faire en sorte que la cause de votre guerre soit honnête et juste » (lib. VIII). Voici un passage analogue de Démosthènes : « De même qu'en matière d'édifices, de navires et d'autres constructions semblables, les pièces qui servent de bases doivent être extrêmement solides, de même il faut que dans les actions qu'on entreprend, les causes et les fondements soient conformes à la justice et à la vérité » (**) (*Olynth.* II). La pensée suivante de Dion Cassius ne se rapporte pas moins à ce qui vient d'être dit : « Il faut surtout avoir égard à la justice. Avec elle, nos efforts guerriers nous permettent d'avoir une bonne espérance ; sans elle, il n'y a rien d'assuré, lors même que les débuts auraient répondu à nos désirs » (lib. XLI). Citons aussi ce mot de Cicéron : « Injustes sont les guerres que l'on entreprend sans motif » (*De Républ.*,

(*) Δικαιώματα, a dit Procope (*Gotthic.*, lib. III). Ajoutez ce qui sera dit plus bas, dans ce livre, au commencement du chapitre XXII.
GROTIUS.

(**) C'est ainsi que Julien (*a*) s'est servi du mot ὑποθέσις (*Orat.* II, *De laudib. Constantii*).
GROTIUS.

(*a*) L'Empereur Julien. (B.)

lib. III) [1]; aussi reproche-t-il dans un autre endroit à Crassus, d'avoir voulu traverser l'Euphrate, sans avoir aucun sujet de guerre (*).

3. Ces principes ne sont pas moins vrais pour les guerres publiques, que pour les guerres privées. D'où cette plainte de Sénèque : « Nous réprimons les assassinats, le meurtre d'homme à homme ; mais les guerres, mais l'égorgement des nations, forfait couronné de gloire ! La cupidité, la cruauté, ne connaissent plus de frein. C'est par décrets du sénat, c'est au nom du peuple, que se consomment les mêmes horreurs, et l'on commande aux citoyens en masse ce qu'on défend aux particuliers (**) » (Epist. xcv). Il est vrai que les guerres entreprises par l'autorité publique ont certains effets de droit, comme les sentences : il en sera parlé plus bas. Mais elles ne sont pas moins criminelles, si elles sont entreprises sans sujet. Aussi, est-ce avec raison qu'Alexandre, s'il a porté

[1] « Je ne trouve point ces paroles parmi les fragments qu'on a recueillis des ouvrages perdus de cet illustre Romain ; j'y vois seulement une pensée approchante, que saint Augustin nous a conservée, tirée du même livre III de *la République* : « Un État bien réglé n'entreprend de guerre que pour sa propre conservation, ou pour tenir les engagements où il est entré (*De civitat. Dei*, lib. XXII, cap. vi) (*a*). (BARBEYRAC.)

(*) Appien dit que les tribuns défendirent au même Crassus « de faire la guerre aux Parthes, de qui l'on n'avait reçu aucune offense. » Plutarque raconte à propos du même personnage, « que plusieurs étaient indignés de voir qu'un homme allât attaquer des gens de qui non-seulement on n'avait reçu aucune injure, mais encore qui étaient protégés par leur alliance. GROTIUS.

(**) Le même Sénèque (*De irâ*, lib. II, cap. viii), dit : « La gloire prostituée à des actes qui, sous le règne des lois, sont des crimes... » Ajoutez les passages de Sénèque et de Cyprien, qui seront cités ci-dessous, liv. III, chap. iv, § 5, vers la fin. GROTIUS.

(*a*) La question de l'utilité de la justice pour les États, est largement traitée dans cet admirable troisième livre de *la République* de Cicéron. Voir la traduction française par M. Villemain, édit. 1823, t. II, p. 7 et suiv. Voir aussi certains fragments de saint Augustin, *ibid.*, p. 58 et suiv. P. P. F.

sans motifs la guerre contre les Perses et d'autres nations, est appelé par les Scythes, dans Quinte-Curce (lib. VII), et par Sénèque (*), *un voleur*; par Lucain, *un brigand;* par les sages des Indes, *un scélérat*; et qu'un jour un pirate l'appela son compagnon en fait de crime. Son père Philippe avait agi de même, lorsqu'il avait, ainsi que le raconte Justin, dépouillé de leur royaume deux rois de Thrace, usant à leur égard de la mauvaise foi et de la scélératesse d'un voleur. Ici se place cette parole d'Augustin: « Supprimez la justice, que sont les empires, si ce n'est de grands brigandages? » (*De Civ. Dei*, lib. IV, cap. IV.) Le passage suivant de Lactance est d'accord avec ces maximes: « Dominés par l'appât d'une vaine gloire, ils donnent à leurs crimes le nom de vertu » (lib. I, *De falsâ relig.*).

4. Il ne peut y avoir d'autre cause légitime de la guerre, qu'une injure reçue. « L'iniquité de la partie adverse produit des guerres justes » dit le même Augustin (*De Civit. Dei*, lib. IV; SYLVEST., *De bell.*, p. 1, n° 2) [1]. Il s'est ici servi du mot d'*iniquité* pour celui d'*injure*, comme s'il eût dit *injustice*, voulant exprimer une *action injuste*. C'est ainsi que la formule du héraut romain portait: « Je vous prends à témoins que ce peuple est

(*) Le passage est du traité *des Bienfaits* (lib. I, cap. XIII). Justin, martyr (*Apologet. II*), dit avec raison que « les princes qui préfèrent leur manière de voir à la vérité, ont un pouvoir analogue à celui qu'ont les brigands dans un désert. » Suivant Philon, ce sont des hommes « qui commettent des vols en grand, et, sous le nom honorable de gouvernement, dissimulent des choses qui, par le fait, ne sont autres que des brigandages. » GROTIUS.

[1] « Les paroles que Grotius cite ne se trouvent point ainsi conçues dans le livre de saint Augustin qu'il indique. Mais elles sont au liv. XIX, cap. VII. La fausse citation vient de ce que Grotius copiant ici Alberic Gentilis, *De jure belli*, lib. I, cap. VI, a confondu ce passage avec un autre, que ce jurisconsulte cite, du livre IV, cap. XV, où le mot *iniquitas* se trouve dans le même sens, et sur le même sujet. » (BARBEYRAC.)

injuste, et qu'il ne s'acquitte point de ce qu'il doit.»

II. — 1. Autant il y a de sources de procès, autant il y a de causes de guerres; car là où les voies de la justice font défaut, la guerre commence. Or, on donne le droit d'agir en justice, soit à cause d'une injure non faite, soit à cause d'une injure faite. A cause d'une injure non faite: lorsque, par exemple, l'action a pour objet de demander caution qu'il n'y aura pas d'offense commise, garantie qu'on réparera le dommage imminent, ou d'autres interdits[1] s'opposant à ce qu'il soit fait violence. A cause d'une injure faite: soit pour obtenir réparation, soit pour faire infliger le châtiment; deux sources d'obligations que Platon distingue avec exactitude, au livre IX de son traité *des Lois* (*). La réparation concerne soit ce qui est à nous,

[1] L'*interdit*, dans le langage du droit romain, était un décret, un édit rendu sur la demande d'une partie, par un magistrat du peuple, le préteur, ou, dans les provinces, le proconsul, pour ordonner ou défendre impérativement quelque chose. Les interdits s'employaient dans les matières qui sont placées plus spécialement sous l'autorité publique, et dans lesquelles l'administration doit au pays, comme aux citoyens, une surveillance et une protection plus directes; savoir: dans les choses de droit divin ou religieux, par exemple, pour la protection des lieux sacrés, des tombeaux, des inhumations; et dans les choses de droit commun ou public, par exemple, pour l'usage de la mer et de ses rivages, des fleuves, des voies publiques, ainsi que pour leur conservation. Ils s'employaient aussi pour les intérêts privés, dans les causes dont la nature est d'amener ordinairement entre les parties contestantes des rixes et des voies de fait, et qui appellent, par conséquent, l'intervention immédiate de l'autorité: telles sont les contestations sur la possession. Celui qui éprouvait, en pareille matière, quelque obstacle à son droit, ou quelque spoliation, s'adressait au préteur ou au proconsul, et, lui exposant le fait, lui demandait un interdit. Le magistrat, s'il y avait lieu, rendait son interdit: c'était un ordre impératif par lequel il ordonnait ou défendait de faire quelque chose. Voir: ORTOLAN, *Explication historique des Instituts de l'Empereur Justinien*, t. II, de l'édit. de 1851, p. 623 et suiv. P. P. F.

(*) Avant lui Homère avait fait cette distinction; car comme les poursuivants de Pénélope offraient un dédommagement, Ulysse leur répondit: « Quand vous me restitueriez tous les biens paternels que vous m'avez ravis, et que vous en ajouteriez d'autres encore, je ne m'abstiendrai pas

ou nous a appartenu : d'où les actions réelles, et certaines actions personnelles ; soit ce qui nous est dû en vertu d'un contrat, d'un délit ou de la loi : à quoi il faut rapporter les obligations qui sont dites naître d'un quasi-contrat et d'un quasi-délit. Ces divers chefs sont la source des autres actions personnelles. Le fait dont on demande la punition produit l'accusation, et les jugements publics.

2. La plupart des auteurs (BALDUS, *Ad leg.* 2, *Cod. de Servit. et aquâ*, n° 71 ; WILH. MATTH., *De bello justo et licito*) assignent aux guerres trois causes légitimes : la défense, le recouvrement de ce qui nous appartient et la punition[1]. Vous trouvez ces trois causes dans la dénon-

de souiller mes mains de votre sang, avant que vous n'ayez expié tous vos crimes, ô prétendants ! » Suivant Cassiodore (lib. V, épist. XXXV), « si nous avons renoncé au droit de punir, nous devons du moins n'éprouver aucun dommage. » Ajoutez ce qui sera dit plus loin, dans ce livre, au commencement des chapitres XVI et XX. GROTIUS.

[1] M. Cauchy a analysé d'une manière exacte la théorie de Grotius. « Une conséquence, dit-il, que produit l'indépendance respective des peuples, c'est qu'ils n'ont entre eux aucun moyen d'obtenir justice d'un commun juge, puisqu'il est de leur essence de ne reconnaître au-dessus d'eux aucun pouvoir humain. Et cependant comme la justice est pour les nations, aussi bien que pour les particuliers, le plus impérieux des besoins,... il faut bien qu'un moyen d'obtenir justice sorte, pour les peuples, de leur indépendance même. Ce moyen étrange, mystérieux, terrible, qui répugne à l'humanité, et cependant la sauvegarde et la protége, qui semble toucher à la barbarie, et sans lequel pourtant toute civilisation serait bientôt compromise ou même éteinte, ce moyen, c'est la guerre. Le droit de guerre est aussi indispensable pour la police extérieure des nations, que le droit de rendre la justice est indispensable pour la police intérieure de chaque État... Aussi, quand Grotius veut présenter le résumé du droit des gens, il intitule son célèbre ouvrage : *Du Droit de la guerre et de la paix.* Mais de même que du droit très-légitime et très-juste de rendre la justice, il peut sortir, dans la pratique, des jugements très-répréhensibles et très-injustes ; de même il peut arriver que du droit de guerre, quoique très-juste et très-légitime en soi, on voie sortir des guerres d'une légitimité douteuse, ou même d'une révoltante injustice. Et comme il n'y a rien de plus inique au monde que la corruption de la justice, il n'y a rien de plus odieux qu'une guerre sans droit : car que

ciation de la guerre faite par Camille aux Gaulois[1] : « Toutes les choses qu'il est permis de défendre, de recouvrer et de punir » (TIT.-LIV., lib. V). Mais à moins que l'on ne donne au mot *recouvrer* une signification plus étendue, on a omis dans cette énumération la poursuite de ce qui nous est dû. Platon ne l'a pas oubliée (*Alcib.*), quand il a dit qu'on fait la guerre non-seulement lorsqu'on se trouve opprimé par la force, ou dépouillé de ses biens, mais encore lorsqu'on a été trompé. Le passage suivant de Sénèque a du rapport avec cette pensée : « C'est une parole pleine d'équité et fondée sur le droit des gens : rendez ce que vous devez » (lib. III, *De Benef.*, cap. 14). Il y avait ces mots dans la formule des féciaux : « Les choses qu'ils n'ont point données, qu'ils n'ont point payées, qu'ils n'ont point faites, et qu'il eût fallu donner, faire, payer » (TIT.-LIV., lib. I). On lit dans les histoires de Salluste : « En vertu du droit des gens, je redemande ce qui m'appartient. » Lorsque Augustin a dit : « On a coutume d'appeler justes les guerres qui vengent les

devient l'emploi de la force séparé du droit ? Ce n'est plus que violence, iniquité, voie de fait brutale et barbare. Or, quels sont les motifs qui, d'après les principes du droit naturel, peuvent légitimer la guerre ? Grotius, assimilant les causes de guerres aux causes de procès civils, les distingue en deux classes : celles où il s'agit de prévenir l'injustice, et celles où il s'agit de la réparer. Repousser une agression injuste contre le territoire, les personnes, les biens ou l'honneur ; réclamer la réparation d'un dommage immérité, ou le paiement d'une juste dette ; enfin tirer vengeance d'un grief légitime et suffisant : telles sont les justes causes qui peuvent motiver l'exercice du droit de guerre » (*Le Dr. marit. et internat.*, t. I, p. 18 et suiv.). Cette assimilation de la justice entre les nations avec la justice entre les particuliers, cette recherche des causes justificatives de la guerre, cette base de justice éternelle donnée au droit brutal des combats, sont un des titres de Grotius à la reconnaissance des amis de la civilisation. P. P. F.

[1] Ce n'est pas dans la déclaration de guerre, mais dans l'exhortation qu'il fit à ses soldats. Voir Tite-Live, lib. V, cap. XLIX. (BARBEYRAC.)

injures » (*) (*Quæst.* X, *super Josue*), il a pris le mot *venger* dans un sens général, et l'a employé pour exprimer l'idée de *faire réparer*. C'est ce que démontre la suite du passage, où ne se trouve point une énumération des parties, mais une citation d'exemples : « C'est ainsi qu'on doit s'en prendre à une nation et à un État, qui a négligé de punir les mauvaises actions de ses membres, ou de restituer ce qui a été injustement pris. »

3. C'est en suivant ce principe de l'équité naturelle, qu'un roi des Indes, au rapport de Diodore, accusait Sémiramis « d'avoir engagé la guerre sans avoir reçu aucune injure. » Les Romains agissent de même, lorsqu'ils demandent aux Sénonais de ne point attaquer ceux dont ils n'auraient reçu aucune offense (Tit.-Liv., lib. V). Aristote (*Apodicticon*, II, cap. xi) dit « qu'on fait habituellement la guerre contre ceux qui les premiers ont commis une injure. » Quinte-Curce (lib. VII) dit des Scythes Abiens : « Ils passaient pour les plus justes d'entre les barbares; ils ne prenaient point les armes, à moins d'y avoir été provoqués (**) [1]. » La première cause d'une

(*) Servius (sur le IXe livre de l'Énéide) dit des Romains : « Lorsqu'ils voulaient déclarer la guerre, le chef des hérauts, c'est-à-dire le premier des féciaux, se rendait sur les frontières des ennemis, et après certaines formules solennelles, il disait à haute voix qu'il déclarait la guerre pour des causes déterminées : ou bien parce qu'ils avaient causé du préjudice aux alliés, ou parce qu'ils n'avaient pas rendu, soit des animaux qu'ils avaient ravis, soit des criminels réfugiés chez eux. » Grotius.

(**) Plutarque dit dans la vie de Nicias, qu'Hercule en ne faisant que se défendre, vainquit tous ceux avec qui il eut à combattre. On lit dans Josèphe (*Hist. ant.*, lib. XVII), que « ceux qui en viennent au point de commettre des actes de violence contre ceux qui ne pensaient à rien d'hostile, réduisent ces derniers, malgré eux, à recourir aux armes qui doivent les défendre. » Grotius.

[1] Barbeyrac place ce paragraphe à la suite du n° 4 du paragraphe Ier, p. 348, immédiatement après la formule du héraut des anciens Romains. « Comme c'est, dit-il, une addition des éditions postérieures à la première, je ne doute nullement que l'auteur en l'insérant n'ait pris, sans y penser un paragraphe pour l'autre... » P. P. F.

guerre juste est donc une injure qui n'est pas encore faite, mais qui menace ou le corps, ou les biens [1].

III. — Si notre corps est attaqué par un acte présent de violence, entraînant péril de la vie, et qu'on ne puisse autrement éviter, dans ce cas la guerre est licite, même jusqu'à tuer celui qui nous expose à ce danger (SYLVEST., *in verbo Bellum*, part. I, n° 3, et p. 2). C'est ce que nous avons déjà dit, lorsque nous avons allégué ce cas, comme celui dont on convient le plus généralement, pour prouver qu'il peut y avoir des guerres privées qui soient justes. Il faut remarquer que ce droit de se défendre provient immédiatement, et en premier lieu, de ce que la nature confie à chacun de nous le soin de nous-mêmes; et non pas de l'injustice ou du crime de celui qui nous expose au péril (BART., *ad leg. ut vim, Dig., de Justit. et jure;* BALD. *in rep.*, l. I, C. *undè vi;* BANN., 2, 2, *Quæst.* 10, art. 10, *Dub. ult.;* SOTO, lib. IV, *Disput.* V, art. 10; VALENT., 2, 2, *Disp.* 5, *Quæst.* 10, p. 7). Aussi, quand bien même il ne serait pas criminel : si, par exemple, il faisait la guerre de bonne foi [2], ou s'il me prenait pour un autre, s'il était en proie à quelques accès de folie, ou d'agitation morale,—comme nous lisons que c'est arrivé à quelques-uns, — ces circonstances ne détruiraient pas le droit de se défendre, car il suffit que je ne sois pas plus tenu de subir le mal dont il me menace,

[1] Voir sur les causes justificatives de la guerre, la note que nous avons écrite sur le § 27 du *Droit des Gens* de Vattel, liv. III, chap. III, édit. Guillaumin, 1863, t. II, p. 369. P. P. F.

[2] Grotius veut parler de ceux qui servent leur souverain dans une guerre qu'ils croient juste, de bonne foi, quoiqu'elle ne le soit pas effectivement. Puffendorf (*Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. V, § 5) a mal entendu la pensée de Grotius, comme s'il eût eu en vue le cas où un soldat prend quelqu'un de ses camarades pour un homme du parti contraire; car ce cas se rapporte aux paroles suivantes: « *Aut alium me putet, quam sim...* » Gronovius explique aussi mal les paroles dont il s'agit, de tout soldat enrôlé dans les formes. (BARBEYRAC.)

que je ne le serais si le danger venait d'un animal appartenant à autrui.

IV. — 1. On discute la question de savoir si l'on peut percer, ou écraser, des personnes inoffensives qui, se trouvant en travers de notre passage, gênent notre défense, ou empêchent la fuite sans laquelle nous ne pouvons éviter la mort. Il y a des auteurs qui pensent que c'est permis, et même des théologiens (CARD., *Quæst.* 33, lib. I; PETR. NAVAR., lib. II, c. III, *num.* 147; CAJETAN, 2, 2, art. 67, *Quæst.* 2). Certes, si nous ne considérons que la nature seule, les égards dus à la société sont, auprès d'elle, d'un intérêt beaucoup moindre que le soin de la conservation personnelle. Mais la loi de charité, la loi évangélique surtout, qui met autrui sur le même rang que nous-mêmes, ne le permet aucunement.

2. Il a été dit avec raison par Thomas[1] (*Secund. Secund.*, *Quæst.* 64, art. 1), — si on interprète bien sa pensée, — que dans une vraie défense de soi-même, on ne donne pas la mort avec intention. Ce n'est pas qu'il ne soit quelquefois permis, s'il n'y a pas d'autre moyen de salut, de faire de propos délibéré des choses qui peuvent entraîner la mort de l'agresseur; mais ici la mort n'est pas choisie comme un moyen adopté de prime abord, ainsi que cela a lieu dans une punition judiciaire. On n'y recourt que comme à une ressource unique, qui s'offre dans le moment; celui qui est attaqué devant mieux aimer, même dans l'instant de l'attaque, agir de manière à intimider ou à affaiblir son agresseur, que lui donner la mort.

V. — 1. On exige ici un péril présent (*), et comme

[1] Thomas d'Aquin. P. P. F.

(*) Voyez dans Agathias (lib. IV) un bel usage de cette distinction. Phrynicos, dans Thucydide (lib. VIII), dit que « risquant sa vie pour les Lacédémoniens, il était bien excusable d'avoir recours aux derniers expédients, plutôt que de tomber sous les coups de ses ennemis jurés. »
GROTIUS.

compris dans un point. J'avoue cependant que si l'agresseur prend les armes, de manière à paraître dans le dessein de tuer, son crime peut être prévenu; car en fait de choses morales, aussi bien qu'en matière de choses naturelles, il ne se trouve aucun point qui n'ait quelque étendue; mais ceux-là se trompent fort, et trompent les autres, qui admettent toute crainte, quelle qu'elle soit, au droit de prévenir ainsi un assassinat. Cicéron a dit, en effet, avec vérité, dans le livre Ier de son traité des devoirs, que la plupart des injures ont la crainte pour origine : celui qui médite un acte nuisible contre son semblable craignant que, s'il ne le met pas à exécution, il ne devienne lui-même victime de quelque préjudice. Cléarque dit dans Xénophon : « J'ai connu beaucoup d'hommes qui, sur une calomnie, ou sur un soupçon, ont peur les uns des autres, et qui aimant mieux prévenir le mal que de le subir, ont accablé de maux cruels ceux qui jamais ne leur en auraient fait souffrir, et qui même n'y avaient jamais pensé. » Caton s'écrie, dans son discours pour les Rhodiens : « Est-ce donc que nous ferons nous-mêmes, par avance, ce que nous disons qu'ils ont voulu faire? » Voici une belle pensée d'Aulu-Gelle : « Quand un gladiateur est sous les armes, la condition de la lutte est celle-ci : il tuera son adversaire, s'il le prévient; il succombera, s'il se laisse prévenir. Mais l'existence des hommes n'est pas d'ordinaire menacée par une nécessité tellement fatale et tellement imminente, qu'il faille frapper le premier coup, si l'on ne veut être frappé soi-même. » Cicéron n'exprime pas moins bien dans un autre endroit la même idée : « Qui a jamais établi ce principe, ou à qui peut-on accorder, sans exposer tous les hommes au plus grand péril, qu'on puisse légitimement tuer une personne, parce qu'on aura appréhendé d'en être tué quelque jour? » (*Cit. à Quint.*, lib. V, c. *de refutatione*). C'est ici le lieu de citer ces vers d'Euri-

pide : « Si ton mari, comme tu le prétends, devait te tuer, il fallait attendre, pour le frapper, le moment où il attenterait à tes jours. » Pareil est ce passage de Thucydide : « L'avenir est encore incertain, et il ne faut pas s'en alarmer de manière à s'engager dans des querelles non futures, mais présentes » (lib. I). Le même Thucydide, dans le passage où il décrit éloquemment les maux qu'avaient produits les séditions dans les villes grecques, compte au nombre des vices qu'il énumère, « la louange qu'on accordait à celui qui avait fait, le premier, le mal qu'il craignait qu'un autre ne fît » (lib. III). « En se mettant en garde contre la crainte (*), dit Tite-Live, les hommes sont les premiers à se rendre redoutables, et nous faisons nous-mêmes aux autres l'injure que nous voulions repousser, comme si nous eussions été réduits à la nécessité de la faire ou de la recevoir » (lib. III). On peut appliquer à ceux qui agissent ainsi, ce mot de Vibius Crispus, cité par Quintilien (lib. VIII) : « Qui vous a permis d'avoir une telle crainte ? » Livie, dans Dion, dit aussi que ceux-là ne peuvent éviter l'infamie, qui font les premiers le mal qu'ils appréhendent.

2. Que si quelqu'un vous menace d'une violence qui n'est pas présente, mais s'il a été convaincu d'avoir tramé quelque chose contre vous, ou de vous avoir tendu des embûches, s'il a voulu vous empoisonner, diriger contre vous une fausse accusation, suborner de faux témoins, préparer une sentence inique : je nie qu'il soit

(*) C'est ainsi que César, lorsqu'il s'emparait de la république, disait qu'il y était contraint par la crainte qu'il avait de ses ennemis (*a*). Il y a là-dessus un beau passage dans Appien (*Bell. Civ.*, lib. II).

GROTIUS.

(*a*) Je ne sais, dit Barbeyrac, où est ce beau passage. Je ne le trouve point dans tout le livre II de la *Guerre civile*, que l'auteur cite, et qui est celui où l'historien parle des affaires de Jules César, jusqu'à sa mort. (BARBEYRAC.)

possible de le tuer légitimement, si ce péril peut être évité autrement, ou même si on n'est pas bien assuré de ne pouvoir autrement s'en garantir. Car le plus souvent un délai fournit plusieurs ressources et amène bien des accidents, selon le proverbe qui dit : « *entre la bouche et le gâteau*[1]. » Il ne manque pas, cependant, de théologiens et de jurisconsultes qui étendent plus loin leur indulgence (BANN., *Quæst.* 64, art. 7, *Dub.* 4; BALD., *in leg. multis, Cod. de liberali causâ; et in leg.* 1, *Cod., undè vi;* LESS., lib. II, cap. IX, *Dub.* 8; SOTO, lib. V, *Quæst.* 1, art. 8). Mais l'autre opinion, qui est la mieux fondée et la plus sûre, n'est pas dépourvue de partisans.

VI. — Que dirons-nous du danger de perdre quelque membre? Certes comme la perte d'un membre, surtout si c'est un des principaux, est un mal très-considérable, et qu'elle égale presque la perte de la vie — outre qu'on n'est pas assuré si elle n'entraînera pas à sa suite un danger de mort, — je pense que s'il est impossible de l'éviter autrement, il est permis de tuer celui qui vous menace de ce péril (CARDIN., *in Clement. Si furiosus.... De*

[1] Ce proverbe est cité par Aulu-Gelle : « Il existe un discours de Caton le Censeur, sur les édiles nommés irrégulièrement; on y lit ces mots : « On dit aujourd'hui qu'une moisson encore en herbe renferme d'excellents froments. Gardez-vous d'y croire trop facilement : j'ai souvent entendu dire qu'entre la bouche et le gâteau il peut survenir bien des choses; mais certes entre l'herbe et le gâteau, bien long est l'intervalle. » Erucius Clarius, homme très-versé dans la connaissance des mœurs et de la littérature des anciens, écrivit à Sulpicius Apollinaris, l'homme le plus savant dont je me souvienne, pour le prier de lui donner l'explication de ce mot de Caton. Apollinaris, en ma présence (et à cette époque j'étais jeune, et je vivais à Rome auprès de lui pour m'instruire), répondit à Clarus ce peu de mots, suffisants pour un homme d'esprit : « Le vieux proverbe *entre la bouche et le gâteau* a la même signification que ce vers proverbial, παροιμιώδης, d'un Grec : Il y a bien de l'espace entre la coupe et les lèvres. » *Nuits Attiques*, lib. XIII, chap. XVII, trad. de MM. de Chaumont, Flambart et Buisson; édit. Garnier (frères), 1863, t. II, *p.* 155. P. P. F.

Homicid.; Covarruv., *ibid.*, part. iii, § 1, n. 2; Sylv., *in verbo Homicidium*, 3, *quæst.* 4).

VII. — Il n'y a presque pas de discussion sur le point de savoir si la même chose est permise pour la défense de la pudeur, puisque non-seulement l'opinion commune, mais encore la loi divine [1] égale la pudeur à la vie (*) (Sylv., *in verbo Homicidium*, c. iii, *quæst.* 4). Aussi le jurisconsulte Paul a-t-il dit que la pudeur est légitimement défendue par un tel acte (*Recept. Sentent.*, lib. V, cap. xxiii, § 8) [2]. Nous en avons un exemple dans ce tribun

[1] Voici la loi que Grotius a eu en vue, comme il paraît par ses notes sur l'Ancien Testament : « Si quelqu'un ayant trouvé à la campagne une jeune fille fiancée à quelque autre, l'a prise et a couché avec elle, il mourra seul. La jeune fille ne subira aucune peine, puisqu'elle n'a point commis de crime digne de mort ; car il en est ici de même que quand quelqu'un se jette sur son frère, et lui ôte la vie » (*Deutéron.* xxii, vers. 25, 26). Il faut avouer, dit Barbeyrac, qu'on ne peut pas directement conclure de là que la pudeur et la vie soient de même prix ; car le législateur veut dire seulement, qu'en pareil cas une fille n'est pas plus coupable qu'un homme, qui est tué par des voleurs de grand chemin.

P. P. F.

(*) « Immédiatement après, dit Sénèque (*De Benef.*, lib. I, cap. xi), viennent ces choses sans lesquelles la vie est à la vérité possible, mais une vie pire que la mort : telles sont la liberté, la pudeur, la bonne conscience. » Suivant Paul (*a*) (*Sentent.*, lib. V, tit. XXIII), « on a jugé qu'on ne devait pas punir celui qui aurait tué un brigand voulant vous assassiner, ou commettre quelque attentat contre votre pudeur. C'est défendre sa vie ou sa pudeur par un acte qu'avoue l'intérêt public. » Augustin (*De liber. arbitr.*, lib. I) dit que « la loi permet soit au voyageur de tuer un brigand, pour ne pas être tué lui-même ; soit à tout homme, ou à toute femme, de mettre à mort, si c'est possible, celui qui veut attenter violemment à leur pudeur, soit avant, soit après l'attentat. »

Grotius.

[2] L'article 325 du Code pénal français dispose que le crime de castration, s'il a été immédiatement provoqué par un outrage violent à la pudeur, sera considéré comme meurtre ou blessures excusables.

P. P. F.

(*a*) Le jurisconsulte Paul. Voir le *Manuale juris synopticum* du savant M. Pellat, édit. 1854, p. 847, § 8. P. P. F.

de Marius tué par un soldat, et que citent Cicéron (*) et Quintilien. Il y a aussi dans l'histoire des exemples d'hommes qui ont été mis à mort par des femmes. Chariclée, dans Héliodore, appelle un semblable homicide « une défense légitime pour repousser l'injure faite à la chasteté. »

VIII. — Quant à ce que nous avons dit plus haut [1], que bien qu'il soit permis de tuer celui qui se prépare à nous donner la mort, celui-là agit d'une manière plus louable, qui préfère recevoir la mort à la donner, quelques auteurs accordent ce principe, en faisant une réserve au profit de la personne dont la vie sera utile à plusieurs autres [2] (Soto, *ubi suprà; Sylv.*, *in verbo Bellum*, p. 2, n. 5). Mais je considère comme peu sûr de généraliser pour tous ceux à la vie desquels d'autres portent intérêt, cette règle si opposée à la patience. Aussi suis-je d'avis de la restreindre à ceux-là seulement qui ont charge de la défense des autres, tels que seraient des individus engagés pour escorter les voyageurs, et les conducteurs de l'État, auxquels peuvent s'appliquer ces vers de Lucain : « Puisque l'existence et le salut de tant de peuples dépendent de cette vie (**), et qu'un si vaste univers l'a pris

(*) Voyez Plutarque, *Vie de Marius*. On dit aussi que Mars fut absous par le jugement des dieux, pour avoir tué celui qui avait voulu faire violence à sa fille. Apollodore, *Bibliothec.*, lib. III. Ajoutez une histoire remarquable qui se trouve dans Grégoire de Tours, liv. IX. Grotius.

[1] Grotius ne l'a dit nulle part ci-dessus, au moins formellement et directement. On peut seulement l'inférer de ce qu'il insinue au chap. II du livre précédent, § IX, n° 4, et chap. III, § III, n° 9. (Barbeyrac.)

[2] C'est-à-dire qu'ils veulent qu'en ce cas-là il ne soit pas libre de se laisser tuer; et que la patience, bien loin d'être alors louable, est vicieuse, selon eux, à cause du tort qu'on fait à ceux auxquels notre vie était utile. (Barbeyrac.)

(**) Quinte-Curce, lib. IX : « Lorsque tu te jettes avec autant d'ardeur au devant des dangers les plus manifestes, oubliant que tu exposes tant d'existences de citoyens (*a*). » Grotius.

(*a*) Il s'agit du discours de Cratère à Alexandre : « Crois-tu donc que l'arri-

pour son chef, c'est une cruauté d'avoir voulu mourir. »

IX. — 1. Mais il peut arriver, au contraire, que la vie de l'agresseur étant utile au grand nombre, il ne soit pas possible de le tuer sans crime; et cela, non-seulement en vertu de la loi divine, soit ancienne, soit nouvelle, — lois dont nous avons parlé, lorsque nous avons démontré que la personne du roi est sacrée, — mais en vertu du droit même de nature. Car le droit naturel, considéré comme loi, ne regarde pas seulement les choses qu'ordonne la justice nommée pour nous explétrice; mais il renferme en lui les actes des autres vertus, comme de la tempérance, du courage, de la prudence, en tant que l'exercice de ces vertus, dans certaines circonstances, n'est pas seulement honnête, mais d'obligation (Soto, *dicto loco*). La charité nous impose d'ailleurs ce que nous venons de dire.

2. Vasquez ne me fait point changer de sentiment, lorsqu'il dit qu'un prince qui outrage un innocent, cesse par ce fait même d'être prince (lib. I, *Controv. illustr.*, 18). On ne saurait rien affirmer de moins vrai, ou de plus dangereux. Car le droit de souveraineté, non plus que celui de propriété, ne se perd point par un crime, à moins que la loi ne l'ordonne. Or, on n'a trouvé nulle part, et je ne crois pas qu'on puisse jamais trouver une loi qui déclare le pouvoir perdu dans la personne d'un prince coupable d'avoir maltraité un particulier; car ce serait donner lieu à la plus grande confusion. Pour ce que Vasquez allègue comme fondement de sa théorie, et de plusieurs autres conséquences qu'il en tire, que toute autorité a pour but l'avantage, non de ceux qui comman-

vée des ennemis, eussent-ils déjà le pied dans nos retranchements, nous donnât plus d'inquiétude que le soin de ta vie, dont tu es maintenant si dédaigneux?... Mais cet appui, cet astre de la Macédoine, quel Dieu peut nous en garantir la durée, lorsque tu te jettes,... etc... Voir Œuvres complètes de Quinte-Curce, traduct. par E. Pessonneaux, édit. Garnier (frères), 1861, p. 389.
P. P. F.

dent, mais de ceux qui obéissent, quand même ce serait généralement vrai, cela ne ferait rien au sujet; car une chose ne vient pas à manquer, aussitôt que le bien que l'on en attend fait défaut à quelques égards. Quant à ce qu'il ajoute, que le salut de la république n'est souhaité par les particuliers qu'au point de vue de leur propre intérêt, et que, par conséquent, chacun doit préférer sa conservation personnelle même au salut de tout l'État, ce raisonnement n'a pas assez de solidité. Car si nous voulons, en effet, le salut de la république dans notre propre intérêt, nous ne le voulons pas seulement pour nous, mais encore pour les autres.

3. Aussi est-ce une opinion fausse et rejetée par la partie la plus saine des philosophes, de croire que l'amitié ne prend son origine que dans le besoin que l'on a des autres (*), tandis que nous nous y portons de nous-mêmes, et par le penchant de notre nature. De plus, la charité m'avertit souvent, et me commande parfois, de préférer le bien de plusieurs personnes à ce qui ne serait avantageux qu'à moi seul. A cela se rapporte ce passage de Sénèque : « Si les princes et les rois (**), si les tuteurs

(*) Sénèque réfute cette opinion pernicieuse dans son *Traité des Bienfaits*, lib. I, cap. I, et lib. IV, cap. XVI (*a*). GROTIUS.

(**) Plutarque regarde comme le principal acte de vertu, de travailler à la conservation de celui qui conserve tout le reste (*Vie de Pélopidas, au commencement*). Cassiodore (*b*) dit dans son traité *De l'Amitié :* « Si la main, à la faveur des yeux, s'aperçoit qu'une épée vient fondre sur quelque autre de nos membres, elle s'expose aux coups de cette épée, sans penser à son propre danger, et craignant plus pour l'autre membre que pour soi-même. » Puis il ajoute : « Ainsi ceux qui rachètent la vie de leurs maîtres par leur propre mort, agissent bien, ayant plutôt en vue

(*a*) Barbeyrac fait remarquer avec raison qu'il eût mieux valu renvoyer à la lettre IX de Sénèque. Le philosophe recherche dans cette lettre pourquoi le sage se fait des amis. (Voir Œuvres complètes de Sénèque, trad. par J. Baillard, édit. Hachette, 1860, t. II, p. 15.) Barbeyrac renvoie aussi à Cicéron, *De amicitiâ*, cap. IX et XIV. P. P. F.

(*b*) Ou plutôt Pierre de Blois. (B.)

des États, de quelque nom qu'on les salue, se voient l'objet d'affections plus fortes que ne le sont même les affections privées, n'en soyons pas surpris. Car si les bons citoyens préfèrent l'intérêt public au leur propre, naturellement cette préférence embrasse celui qui est l'État personnifié » (lib. I, *de Clement.*, cap. IV). Ambroise dit aussi que « chacun se fait une plus grande joie d'avoir détourné la ruine de sa patrie, que d'avoir évité la sienne propre » (*De offic.*, lib. III, cap. III). Le même Sénèque, dont je viens de parler, rappelle que Callistrate et Rutilius, celui-là à Athènes, celui-ci à Rome, « refusèrent de revoir leurs pénates au prix du désastre public, parce qu'une injustice soufferte par deux individus est préférable au mal de tous » (lib. VI, *de Benef.*, cap. XXXVII).

X. — 1. Il y a des auteurs qui pensent que celui qui se trouve menacé de recevoir un soufflet, ou une semblable insulte, a aussi le droit de repousser cet outrage en tuant son ennemi (SOTO, *dicto loco*; NAVARR., cap. XV, n. 3; SYLVEST., *in verbo Homicidium*, 1, *quæst.* 5; LUD. LOPEZ, cap. LXII). Pour moi, si on considère la pure justice explétrice, je n'en disconviens pas. Quoiqu'il y ait, en effet, inégalité entre la mort et un soufflet, celui qui se dispose à m'outrager, me donne par cela même un droit illimité, ou un pouvoir moral (*) d'agir contre lui à

le salut de leur âme que la conservation du corps d'autrui. Car la conscience leur dictant qu'ils doivent être fidèles à leurs maîtres, il semble aussi raisonnable qu'ils préfèrent la vie de leurs maîtres à leur vie corporelle. » « On peut donc, dit-il, enfin, exposer salutairement son corps à la mort, par un principe de charité, et surtout pour le salut du grand nombre. » GROTIUS.

(*) Apollodore dit de Linus (lib. II) « qu'étant venu à Thèbes et y étant devenu citoyen thébain, il y fut tué par Hercule, qui le frappa avec une lyre. Linus avait frappé lui-même Hercule, et ce dernier, irrité, lui donna la mort. Poursuivi à raison de ce meurtre, il invoqua devant les

l'infini; autant, toutefois, qu'il m'est impossible de détourner autrement de moi le mal qu'il veut me faire. La charité aussi ne paraît pas nous imposer, par elle-même, d'obligation en faveur de l'offenseur. Mais la loi évangélique rend cet acte complétement illicite : le Christ nous ordonne, en effet, de recevoir plutôt un soufflet, que de nuire à notre adversaire. Combien ne défend-il pas davantage de le tuer, pour éviter ce soufflet? Cet exemple nous avertit de nous mettre en garde contre le principe que pose Covarruvias[1] (*dicto loco,* § 1), en soutenant que la connaissance humaine, non ignorante du droit naturel, ne souffre pas que la raison permette quelque chose que ne permettrait pas Dieu, qui est la nature même. Car Dieu, qui est l'auteur de la nature, mais qui peut librement agir d'une manière extra-naturelle, a le droit de nous prescrire des lois, même pour les choses qui sont de leur nature libres et indéterminées; et à plus forte raison a-t-il le droit de nous imposer le devoir de faire des choses naturellement honnêtes, quoique non obligatoires.

2. Il est certes surprenant que, malgré la manifestation si évidente de la volonté de Dieu, dans l'Évangile, on trouve des théologiens, et des théologiens chrétiens, qui pensent que non-seulement le meurtre peut être légitimement commis pour éviter un soufflet, mais qu'après avoir reçu cet outrage, si celui qui en est l'auteur prend la fuite, on peut le tuer pour recouvrer, comme on le dit, son honneur (NAVARR., cap. XV, 4; HENR., *De irregul.*, cap. XI; VICTOR, *De jure belli*, n. 5). Cette manière

juges la loi de Rhadamante, qui déclare innocent celui qui a causé du mal à un agresseur. » GROTIUS.

[1] Ziégler a remarqué que ce jurisconsulte espagnol ne soutient point ce que Grotius lui attribue, et qu'il raisonne en supposant qu'il n'y ait point ici de loi divine positive, qui ôte le droit que chacun a naturellement. (BARBEYRAC.)

de voir me paraît tout à fait opposée à la raison et à la piété. Car l'honneur, c'est l'opinion de la supériorité de quelqu'un. Or celui qui supporte une semblable injure, se montre excellemment patient et, par conséquent, il augmente son honneur plutôt qu'il ne l'amoindrit. Peu importe que certains individus, au jugement corrompu, tournent par des noms qu'ils ont fabriqués cette vertu en déshonneur. Ces faux jugements ne changent ni la chose elle-même, ni la valeur qui lui appartient. Cette vérité a été vue non-seulement par les premiers chrétiens, mais encore par les philosophes, qui ont dit que c'est le propre d'un petit esprit de ne pouvoir supporter un outrage, comme nous l'avons ailleurs démontré [1].

[1] La science du droit criminel moderne exige, pour que les violences employées comme moyen de défense soient légitimes, le concours des quatre conditions suivantes : 1° que les violences aient été déterminées par une agression injuste ; 2° que l'agression ait eu lieu par voies de fait ; 3° que l'attaque ait été commise contre la sûreté d'une personne ; 4° qu'il y ait eu nécessité actuelle de tuer ou de blesser.

1° *L'agression doit avoir été injuste.* Toute attaque ne saurait, en effet, justifier l'homicide, ni même les coups et blessures graves, dans une société qui a des lois et des magistrats pour frapper les coupables. Mais il importe peu que l'agresseur ait ou non la conscience de l'illégitimité de son acte ; que ce soit, par exemple, un homme fou ou ivre, ou bien un individu se croyant investi d'un pouvoir qu'il n'a pas, car le droit de défense vient du soin de notre conservation. Un fait permis par la loi naturelle et par la loi sociale, tel qu'une correction paternelle, ne saurait légitimer les coups qu'un fils porterait à son père ; et les actes d'exécution ou de répression commandés par l'autorité légitime, ne pourraient non plus autoriser aucune voie de fait comme moyen de défense (art. 327, Code pén.). L'injustice de l'agression donne tant de droits à la victime, que l'agresseur ne saurait invoquer l'exception de la légitime défense, pour justifier des voies de fait contre celui qu'il aurait réduit à la nécessité de se défendre, même avec excès (Locré, t. XXX, p. 513).

2° *L'attaque doit avoir eu lieu par voies de fait.* Une injure verbale ou par écrit ne saurait jamais légitimer des coups et blessures, encore moins l'homicide. Ce n'est pas même une cause d'excuse atténuante, aux termes de l'article 321 du code pénal, qui n'admet que la provocation par des *coups ou violences graves.* « Le citoyen, disait M. Faure au

3. On voit encore par là combien il faut désapprouver ce que la plupart ont avancé, que la défense accompagnée de meurtre est licite en vertu du droit divin, — car je ne disconviens pas qu'elle ne le soit par le seul droit de nature, — alors même qu'on peut fuir sans s'exposer au péril; et cela parce que la fuite est ignominieuse, lors-

Conseil d'État, en 1808 (8 nov.), qui repousse un outrage grave, n'est pas mis dans la nécessité d'opposer la force à la force. S'il frappe, s'il blesse, s'il tue, ce n'est que pour *venger* une injure et *punir* l'homme qui l'a offensé. Or, le droit de punir ne peut être confié qu'à l'autorité publique; et, en tout cas, il serait contre toutes les règles de laisser l'offensé se constituer juge dans sa propre cause. Les tribunaux lui sont ouverts; c'est là qu'il doit demander la réparation qui lui est due » (Locré, *ibid*). La loi pénale française n'admet donc l'excuse des coups et blessures, que lorsqu'il y a une provocation *violente*, et telle que l'auteur de ces coups et blessures n'ait pas eu, au moment même de l'action, la liberté nécessaire pour agir autrement (Boitard, *Leçons sur les Codes pénal et d'instruct. crimin.*, 8e édition, p. 346 et suiv.).

3° *L'attaque doit avoir été commise contre la sûreté d'une personne.* Grotius, nous le verrons dans le paragraphe suivant, Barbeyrac et Bentham, enseignaient que l'homicide est permis, quand il est nécessaire à la défense de nos *biens*. Mais Puffendorf, suivant en cela les principes de la loi romaine, établissait une différence entre la vie et les biens, *qui ne sont pas choses nécessaires à l'existence*. Le code pénal français n'admet pas que l'attaque contre *les biens* puisse être considérée comme cause justificative. L'article 328 du code pénal n'accorde point qu'il soit légitime de tuer le voleur qui n'attaque et ne menace même pas la personne. La défense des propriétés ne justifie l'homicide et les coups que dans les cas d'escalade et d'effraction pendant la nuit, ou de vols commis avec violence (Carnot, *Commentaire sur le Code pénal*, sur l'art. 328, n° 4; Chauveau et Hélie, *Théorie de Code pénal*, t. VI, p. 69-72; Le Sellyer, *Traité du Droit criminel*, t. I, n° 135). Mais si la loi exclut l'attaque contre les biens, elle embrasse dans ses prévisions l'attaque contre autrui (Code pén., art. 328). Plusieurs législations étrangères ont compris, comme le législateur français, que la défense énergique et violente dont on use au profit d'un enfant, d'une femme, en général d'une personne faible absolument et relativement, n'était pas moins digne d'excuse que celle qui a pour objet de se protéger soi-même (Tissot, *Le Droit pénal étudié dans ses principes*, etc., t. I, p. 49). M. Tissot rappelle, à ce sujet, que le code du Brésil met au nombre des crimes jus-

qu'il s'agit surtout d'un homme qui a de la naissance (SOTO, art. 8, *dicto loco, quæst.* 5. *In leg. ut vim, Dig., De just. et jur., et in leg.* 1, *Cod., undè vi;* VASQUEZ, *dicto loco*, c. XVIII, n. 13, 14; SYLVEST. *in verbo bellum*, p. 2, n. 4). Mais il n'y a là aucune ignominie; il n'y a qu'une fausse opinion de déshonneur, digne du mépris de

tifiables ceux qui sont commis, non-seulement pour la défense de sa propre personne ou de ses droits, mais encore ceux qui sont commis pour la défense de la famille du délinquant ou d'un tiers. On exige seulement qu'il y ait certitude du mal, défaut absolu d'autres moyens moins préjudiciables, et qu'il n'y ait pas eu provocation de la part du protégé ou du protecteur. M. Tissot cite aussi le nouveau code pénal du canton de Vaud, comme ayant adopté les mêmes principes (*Ibid*, t. I, p. 50). « C'est un beau mouvement, s'écrie Bentham, que celui qui nous fait oublier notre danger personnel, et courir aux premiers cris de détresse. La loi doit bien se garder d'affaiblir cette généreuse alliance entre le courage et l'humanité. Qu'elle honore plutôt, qu'elle récompense celui qui fait la fonction de magistrat en faveur de l'opprimé. Il importe au salut commun que tout homme se considère comme le protecteur naturel de tout autre » (*Théorie des peines*, t. II, chap. XIV).

4° *Il doit y avoir eu nécessité actuelle de tuer ou de blesser.* Pour user du droit de se défendre, il faut que le danger soit présent et comme enfermé dans un point indivisible. « Si j'aperçois, dit Puffendorf, un homme qui vient fondre sur moi l'épée à la main, d'un air qui donne suffisamment à connaître qu'il vient me la passer au travers du corps, et que d'ailleurs je ne trouve point d'endroit où me réfugier, je puis lui décharger un coup de pistolet, avant qu'il soit tout près de moi, et à portée de me toucher avec son épée, de peur que, s'il avance trop, je ne sois plus en état de me servir de mon arme (*Le Droit de la nat. et des gens*, trad. par Barbeyrac, liv. II, chap. V, § 7). Cet exemple résume très-exactement les éléments constitutifs de la quatrième condition exigée pour que la défense soit légitime. Il y a *péril imminent*, dès que l'agresseur, armé, s'avance en manifestant le dessein de frapper. C'est ce *péril imminent* qu'a en vue l'article 328 du code pénal français, lorsqu'il parle d'une « *nécessité actuelle.* » La loi exclut, avec raison, de ses prévisions, le danger qui ne serait que *lointain*; elle en exclut aussi le danger *qui aurait cessé*. Les anciens criminalistes reconnaissaient enfin que lorsque le péril peut être évité par la fuite, ou autrement, l'homicide ne doit pas être permis (MUYART DE VOUGLANS, p. 10; JOUSSE, t. III, p. 542). On ne saurait admettre, en effet, qu'il soit licite de tuer

tous ceux qui aspirent à la vertu et à la sagesse. Je suis heureux d'avoir sur ce point, parmi les jurisconsultes, l'assentiment de Charles Dumoulin (*In addit. ad Alex. cons.* CXIX). Ce que j'ai dit du soufflet et de la fuite, je l'applique aux autres offenses qui ne portent point atteinte au véritable honneur. Mais que décider, si quelqu'un dit de nous des choses qui, si on y ajoute foi, doivent altérer dans l'opinion des honnêtes gens notre réputation? Il y a des auteurs qui enseignent que ce calomniateur peut aussi être tué (PETR. NAVARR., lib. XI, cap. III, n. 376). Mais c'est complétement erroné, et contraire également au droit de nature; car ce meurtre n'est pas un moyen propre à protéger notre considération.

XI. — Arrivons aux injures qui nous sont faites dans nos biens. Si nous avons égard à la justice explétrice, je ne nierai pas qu'en vue de la conservation de nos biens, le ravisseur, au besoin, ne puisse être tué; car l'inégalité qui se trouve entre un bien et la vie est, comme nous l'avons dit plus haut, compensée par la condition favorable de l'innocent et le rôle odieux de celui qui le dépouille. Il suit de là que, si nous ne considérons que ce droit seul, le voleur qui fuit emportant notre bien, peut

un agresseur dont l'attaque et les coups peuvent être évités par un moyen facile de salut (Voir dans un sens contraire CHAUVEAU et HÉLIE, t. VI, p. 80; LE SELLYER, t. I, n° 140).

Si de simples menaces, quelle qu'en fût la gravité, ne sauraient constituer un péril suffisant pour légitimer l'homicide ou les blessures, il est hors de doute que *l'homicide par prévention* ne doit trouver aucune justification dans une société convenablement organisée. Grotius paraît enseigner, il est vrai, qu'il serait permis de tuer celui dont on craindrait l'attaque, si on ne voyait jour à éviter le péril par quelque autre voie. Mais, avant l'ère chrétienne, Cicéron avait déjà combattu cette étrange doctrine. Sur ce point encore il convient de citer Puffendorf et Barbeyrac : « Il n'y a ni soupçon, ni crainte d'un péril encore incertain, qui suffisent pour donner droit de prévenir celui dont on appréhende quelque chose... Pour ce qui est des sûretés pour l'avenir, il en faut laisser le soin aux magistrats » (PUFFENDORF, lib. cit., II, cap. V, § 7). P. P. F.

être terrassé par notre javelot, s'il est impossible de recouvrer autrement les objets ravis. Démosthènes s'écrie, dans son discours contre Aristocrate : « N'est-ce pas, par les dieux! une chose dure et injuste, non-seulement contraire aux lois écrites, mais encore à la loi commune de tous les hommes, qu'il ne me soit pas permis d'user de violence contre celui qui me ravit mes biens, en ennemi? » La charité même, considérée purement comme précepte, toutes lois divines et humaines mises à part, ne s'y oppose pas non plus; à moins qu'il ne s'agisse d'une chose de minime valeur, et, par conséquent, qui mérite d'être dédaignée. Cette distinction est, avec raison, ajoutée par quelques-uns.

XII. — 1. Voyons quel est le sens de la loi hébraïque, avec laquelle s'accorde la loi ancienne de Solon, dont Démosthènes fait mention dans son discours contre Timocrate, et qui a été la source de la loi des Douze Tables (*); comme aussi une maxime de Platon, au livre IX de son Traité des Lois. Toutes ces lois s'accordent sur ce point, qu'elles distinguent le voleur de nuit d'avec le voleur de jour. Mais il y a doute sur la raison de la loi. Quelques-uns pensent qu'on n'a eu en vue qu'une chose : c'est que de nuit il est impossible de discerner si celui qui vient est un voleur ou un assassin, d'où la permission de le tuer comme si c'était un meurtrier (SOTO, *dicto loco;* MATHESILANUS, *Notabil.* 135; JAS. et GOM., *Instit., de action., in pr.*; COVARRUVIAS, *dicto loco*, § 1, n. *ibi. decimo.* LESS., *Dub.* XI, num. 68). D'autres placent la raison de la différence en ce que, pendant la nuit, le voleur passant inaperçu, les choses volées paraissent pouvoir moins facilement être recouvrées (COVARRUV., *Dicto loco;* AUGUST.,

(*) On peut ajouter une loi des Wisigoths, lib. VII, tit. II, cap. XVI, et le capitulaire de Charlemagne, lib. V, cap. CXCI. En vertu d'une loi des Lombards, celui qui pénètre de nuit dans la cour d'autrui peut être tué, à moins qu'il ne se laisse lier. GROTIUS.

citat. in Cap. si perfodiens,... De homicidio; LESSIUS, *dict., cap.* IX, *Dub.* XI, n. 66). Quant à moi, les auteurs de ces lois ne me semblent avoir eu en vue ni l'un ni l'autre de ces motifs. Mais ils ont voulu plutôt qu'on ne puisse tuer personne précisément à cause des biens : ce qui aurait eu lieu, par exemple, si j'avais frappé de mon arme le voleur en fuite[1], afin de recouvrer, après l'avoir tué, la chose qui m'appartient. Mais si je suis moi-même exposé au péril de perdre la vie, ces législateurs ont voulu que, dans ce cas, il me soit permis de détourner de moi ce danger, quand bien même je compromettrais la vie d'autrui; et que je ne trouve aucun obstacle dans la circonstance que je me serais exposé moi-même à ce péril, en cherchant soit à conserver mon bien, soit à le reprendre, soit à me saisir du voleur; car, dans tous ces cas, on ne peut rien m'imputer, ayant agi d'une manière licite, et je ne me rends coupable d'aucune injustice puisque je fais usage de mon droit.

2. La différence donc qui existe entre le voleur de nuit et le voleur de jour, consiste en ce que, de nuit, il est difficile de se procurer des témoins; et que, par conséquent, si le voleur est trouvé mortellement frappé, on en croit plus aisément celui qui affirme l'avoir tué pour défendre sa vie, surtout si le voleur est trouvé nanti de quelque instrument pouvant lui servir à nuire. C'est, en

[1] C'est ainsi que portent toutes les éditions de l'original : « *Si fugientem telo prosternerem,... etc...* » Mais je ne doute pas qu'il n'y ait ici un mot de sauté, et qu'il ne faille lire : « *Si fugientem* INERMEM *telo prosternerem,... etc...* » La suite du discours le demande nécessairement, car il faut supposer le voleur *sans armes*, pour que le cas dont il s'agit soit différent du cas suivant, dans lequel le voleur s'enfuit aussi; et c'est là-dessus que notre auteur fonde la différence entre un voleur de nuit et un voleur de jour. La ressemblance d'*inermem* avec les dernières syllabes de *fugientem*, a fait éclipser le premier mot, sans que l'auteur se soit jamais aperçu de cette omission, qui obscurcit entièrement sa pensée... (BARBEYRAC.)

effet, ce qu'entend la loi hébraïque qui parle d'un voleur pris sur le fait, « *comme il perçait la muraille* » — suivant la traduction de quelques-uns, — ou surpris « *avec un instrument propre à percer* » — d'après une autre version peut-être plus exacte. Tel est le sens que les plus savants d'entre les Hébreux donnent au mot employé dans le chapitre II, verset 34 de Jérémie. Nous sommes conduits à cette interprétation par la loi des Douze Tables, qui interdit de tuer le voleur de jour, sous la réserve qu'il ne se défendra pas avec une arme (*L. si pignore*, § *furem... Dig. de furtis*) [1]. Contre le voleur de nuit il y a donc la présomption qu'il s'est défendu avec une arme. Or on comprend sous la désignation d'arme, un fer, un bâton, une pierre, ainsi que l'a fait remarquer Gaïus à propos de cette même loi. Ulpien soutient, au contraire, que ce qu'on dit qu'en tuant le voleur nocturne on agit avec impunité, cela doit s'entendre exclusivement pour le cas où l'on n'aurait pu l'épargner sans s'exposer soi-même au danger, c'est-à-dire en voulant sauver son bien (*L. Furem, Dig., ad leg. Cornel. de Sicariis*) [2].

3. Il existe donc, comme je l'ai dit, une présomption en faveur de celui qui a tué un voleur pendant la nuit. Mais si, par hasard, des témoins ont été présents, et s'il résulte de leur témoignage que celui qui a tué le voleur n'avait pas été exposé au danger de perdre la vie, cette présomption cessera d'avoir lieu et, par conséquent, celui qui a donné la mort sera accusé d'homicide. Il faut ajouter que, tant par rapport aux voleurs de jour que par rapport aux voleurs de nuit, la loi des Douze Tables, comme nous l'apprenons de Gaïus (*L. Itaque, Dig., ad Leg. Aquiliam* [3]), exige de celui qui les a surpris, qu'il le fasse connaître par des clameurs; afin que, s'il est pos-

[1] *Digest.*, lib. XLVII, tit. II, l. 54, *Gaïus*, § 2. P. P. F.
[2] *Digest.*, lib. XLVIII, tit. VIII, l. 9, *Ulpianus*. P. P. F.
[3] *Digest.*, lib. IX, tit. II, l. 9. *Gaïus*, § 1. P. P. F.

sible, les magistrats ou les voisins accourent pour porter secours ou pour servir de témoins. Or, comme un tel concours s'obtient plus facilement de jour que de nuit, ainsi que le remarque Ulpien sur le passage de Démosthènes que nous venons de citer, il en résulte qu'on ajoute plus de foi à celui qui affirme avoir couru danger de sa vie pendant la nuit [1].

4. Il y a quelque chose d'analogue dans cette disposition de la loi hébraïque, qui veut qu'on ajoute foi à la parole d'une jeune fille si elle se plaint d'avoir été forcée à la campagne (*); et non si elle dit que le viol a eu

[1] Dans la législation pénale de la France, le vol prend une cause d'aggravation dans le temps pendant lequel il est commis : lorsqu'il est commis *pendant la nuit*. Son exécution, en effet, révèle une plus grande audace et le rend plus dangereux, puisqu'il est plus difficile de s'en garantir. La circonstance de la nuit est donc aggravante, à raison des facilités qu'elle prête au vol, et des difficultés qu'elle crée pour la personne qui veut se prémunir contre cette atteinte à la propriété (Chauveau et Hélie, t. VII, p. 65). La circonstance de la nuit a toutefois un caractère particulier : seule, elle ne change pas la nature du vol; elle ne devient aggravante qu'en se combinant avec une autre circonstance; elle est donc, en elle-même, moins une circonstance aggravante qu'un élément d'aggravation. Elle produit ce dernier effet à l'égard : 1° des vols commis dans les champs (art. 388, C. pén.); 2° des vols commis par deux ou plusieurs personnes (art. 386); 3° des vols dans une maison habitée (art. 386); 4° des vols commis avec armes apparentes ou cachées (art. 381); 5° des vols commis avec effraction extérieure, escalade ou fausses clefs; 6° des vols commis avec violence (art. 385). Dans ces différents cas, la peine s'élève *si le vol a été commis la nuit*. Suivant Carnot, *la nuit* ne commence, pour chaque localité, qu'à l'heure où les habitants sont dans l'usage de rentrer chez eux. Mais la jurisprudence définit *la nuit* tout l'intervalle de temps compris entre le coucher et le lever du soleil. C'est ici plutôt une circonstance de fait que les juges doivent apprécier d'après les constatations du procès. (Voir Boitard, *Leçons sur les Codes pénal et d'instruct. crimin.*, 8° édition, 1863, p. 387; Ach. Morin, *Répertoire du Droit criminel*, t. II, p. 854; Tissot, *le Droit pénal étudié dans ses principes, dans les usages et dans les lois des différents peuples du monde* (1860), t. II, p. 105). P. P. F.

(*) Philon fait remarquer avec raison que le lieu est allégué seulement

lieu dans la ville, attendu qu'elle a pu et dû rassembler du monde par ses cris. Ajoutez à ce qui vient d'être dit la considération suivante, que, toutes choses égales d'ailleurs, les événements qui se passent pendant la nuit peuvent être moins facilement constatés, moins bien appréciés dans leur nature et leur étendue, et qu'ils n'en sont que plus terribles. Ce que la charité conseille, les lois hébraïque et romaine l'ordonnent donc aux citoyens qu'elles régissent : savoir, qu'il ne faut pas tuer un voleur pour cela seul qu'il vous soustrait votre bien ; mais qu'il n'est permis de le faire qu'autant que celui qui veut conserver son bien s'est trouvé lui-même en danger de périr. Moïse, le fils de Maimon, a fait la remarque que le meurtre d'autrui n'est permis à un particulier qu'autant qu'il s'agit de conserver ce dont la perte est irréparable : la vie, par exemple, et la pudeur.

XIII. — 1. Que dirons-nous maintenant de la loi évangélique? Qu'elle permet ce qu'a permis la loi de Moïse, ou, qu'étant plus parfaite que la loi de Moïse sous d'autres rapports, elle exige sur ce point davantage de nous que ne le faisait cette loi? Pour moi, je ne doute pas qu'elle n'exige davantage. Si le Christ, en effet, nous ordonne d'abandonner notre tunique et notre manteau ; si Paul veut qu'on subisse quelque dommage injuste, plutôt que d'entrer en procès — ce qui est un débat où le sang ne coule pas ; — combien plus veut-il qu'on renonce à des choses même de plus grande valeur, plutôt que de donner la mort à un homme qui est l'image de Dieu, qui

comme l'exemple le plus commun, et non pas comme s'il fallait toujours avoir égard à cette seule circonstance. Il peut arriver, en effet, comme il le dit dans son livre « *de Specialibus legibus*, » qu'au milieu d'une ville une jeune fille subisse une violence parce qu'on lui aura fermé la bouche ; et que dans un champ une jeune fille consente à son déshonneur. GROTIUS.

est né du même sang que nous. Ainsi donc, si on peut sauver son bien sans s'exposer au danger de commettre un meurtre, il est certes permis de le faire, sinon il faut renoncer à ce qui vous appartient ; à moins toutefois qu'il ne s'agisse d'une chose d'où dépendent notre existence et celle de notre famille, qu'il soit impossible de la recouvrer en s'adressant à la justice, parce que, par exemple, le voleur serait inconnu, et qu'il y ait quelque espérance que la chose se passera sans meurtre.

2. Et bien que de nos jours presque tous les auteurs, tant les jurisconsultes que les théologiens, enseignent qu'il est permis de donner, pour la défense de ses biens, la mort à un homme, même en dehors des cas dans lesquels la loi de Moïse et la loi romaine y autorisent : lorsque, par exemple, le voleur a pris la fuite après s'être emparé de la chose (Soto, *dicto loco*, art. 8 ; Lessius, *Dub.* xi, n° 74 ; Sylvest., *verbo : Bellum*, ii, n° 3) ; cependant nous ne doutons pas que l'opinion que nous avons émise n'ait été celle des anciens chrétiens [1]. Augustin n'en a pas

[1] Pour qu'il y ait, suivant Grotius, cause légitime de guerre, — c'est-à-dire de l'emploi de la force, car il est ici sur le terrain le plus large, — il faut qu'il y ait injure, préjudice. « Aussi, dit Hallam, n'admet-il pas de guerres pour maintenir l'équilibre du pouvoir. Une agression qui met en péril nos personnes ou nos propriétés, légitime la répulsion de l'agresseur par la force. Mais ici un excès de charité l'entraîne dans un raisonnement un peu faible et inconséquent ; et, tout en reconnaissant le droit rigoureux de tuer celui qui, autrement, nous tuerait, il pense qu'il est plus méritoire d'accepter l'alternative. » Gronovius observe à ce sujet, avec autant de force que de raison : « *Meliùs occidi quàm occidere injuriâ ; non meliùs occidi injuriâ quàm occidere jure.* » « Grotius, ajoute Hallam, ne reconnaît en aucune manière le droit de tuer celui qui nous cause une injure personnelle qui ne met pas notre vie en péril ; et quant aux voleurs, tout en admettant que la loi naturelle permet de les tuer, il croit que l'Évangile a considérablement restreint le droit de défendre notre bien par de semblables moyens. Presque tous les jurisconsultes et théologiens de son temps ont donné, dit-il, plus d'extension à ce privilége. Il accorde au droit de guerre publique une plus grande latitude

douté non plus; voici ses paroles : « Comment peuvent-ils être exempts de péchés devant la divine Providence, ceux qui, pour des choses qu'on doit mépriser, se souillent de sang humain[1]? » (*De libero arbitrio*, lib. I.) Il n'est pas étonnant qu'en cette matière, comme dans beaucoup d'autres, la discipline se soit relachée avec le temps, et que peu à peu l'interprétation de la loi évangélique ait commencé à se façonner sur les mœurs du siècle (*). Autrefois, en ce qui concernait les clercs, on avait coutume d'observer la rigueur de l'ancienne règle (PANORM., cap. II, *De homicidiis;* LESSIUS, *dicto loco*); mais enfin on leur a fait aussi remise de la censure à cet égard[2].

XIV. — Quelques-uns demandent si la loi, du moins la loi civile, lorsqu'en vertu du droit de vie et de mort qui lui appartient, elle permet dans quelque cas à un particulier de tuer un voleur, si cette loi a en même temps le pouvoir d'exempter de toute faute le meurtrier. Je suis d'avis que cela ne doit pas du tout être concédé. Car, d'abord, la loi n'a pas le droit de mort sur tous les citoyens pour n'importe quel délit, mais seulement pour un crime tellement grave qu'il mérite la peine de mort. Or, l'opinion de Scot est très-vraisemblable, lorsqu'il soutient qu'il n'est permis de condamner quelqu'un à

qu'au droit de résistance personnelle, mais sans en donner de raison satisfaisante : la véritable raison, c'est qu'un système de morale aussi rigoureux eût rendu son livre une théorie utopique, au lieu d'un code de lois praticable (*libr. citat.*, t. III, p. 286 et 287). P. P. F.

[1] Il ne s'agit point des biens dans ce passage. Saint Augustin parle uniquement de la défense de la vie ou de l'honneur. (BARBEYRAC).

(*) Jérôme, dans la vie de Malchus, dit que « depuis que l'Église commença à avoir des magistrats chrétiens, elle devint plus riche et plus puissante, mais moins vertueuse. » Voyez *Can. suscepimus, De homicid. volunt.*; et *Can. de his, Distinct.* 50. GROTIUS.

[2] Grotius veut parler de la liberté qu'ont eue les ecclésiastiques, dans les derniers siècles, de faire la guerre et de commander les armées; au lieu que, selon l'ancienne discipline, ils ne pouvaient pas même tuer quelqu'un en se défendant, sans encourir les peines portées par les canons. (BARBEYRAC.)

mort, que pour les délits que la loi donnée par Moïse a punis de cette peine (*) ; on peut y ajouter seulement : ou pour ceux qui leur sont égaux, à en juger d'une manière saine. Il semble, en effet, que dans une affaire d'une telle gravité, on ne saurait mieux connaître la volonté de Dieu, seule capable de mettre la conscience en repos, que par cette loi, qui, certainement, n'a point établi la peine de mort contre le voleur. La loi, de plus, ne doit pas donner, et n'a pas l'habitude d'accorder aux particuliers le droit de mettre à mort même ceux qui ont mérité de mourir, à moins qu'il ne s'agisse de crimes tout à fait atroces. S'il en était autrement ce serait en vain qu'on aurait créé l'autorité des tribunaux. Ainsi donc, si quelquefois la loi dit qu'on peut tuer impunément un voleur, il faut considérer qu'elle supprime l'application d'une peine, mais non qu'elle accorde un droit.

XV. — Il ressort de ce que nous avons dit, qu'il peut arriver de deux manières que des particuliers se livrent à un combat singulier, sans commettre de faute : d'abord lorsque l'agresseur permet à celui qu'il attaque de lutter, résolu qu'il est de le mettre à mort sans combattre, s'il ne se défend pas [1] ; en second lieu, si le roi ou le magistrat mettent aux prises deux condamnés à mort ; dans ce dernier cas, il leur sera permis de s'emparer de cet espoir de salut. Mais celui qui aura donné cet ordre paraîtra s'être imparfaitement acquitté de son devoir,

(*) Voyez, contre les lois qui punissent de mort les paysans pour avoir chassé : Grégoire de Tours, lib. X, cap. x ; Jean de Sarisbéry, *Policratic.*, lib. I, cap. iv ; Pierre de Blois, *Epist.* cxxix. Grotius.

[1] Quelques interprètes de Grotius se battent ici avec leur ombre, en le réfutant au long, comme s'il voulait parler des *duels*, proprement ainsi nommés ; au lieu qu'il ne traite manifestement que... du cas auquel *on est* attaqué sans qu'on l'ait prévu, et sans aucun rendez-vous. (Barbeyrac.)

puisqu'il aurait été préférable, dans le cas où le supplice d'un seul des condamnés paraissait devoir suffire, de choisir par la voie du sort celui qui aurait dû mourir.

XVI. Ce que nous avons dit jusqu'ici du droit de défendre sa personne et ses biens, ne regarde surtout, à la vérité, que la guerre privée ; mais on doit l'appliquer aussi à la guerre publique (*), en ayant égard à la différence de la matière [1]. Car, dans la guerre privée, le droit

(*) Ammien (*a*) (lib. XXIII), dit que « c'est une loi générale et perpétuelle, qu'il est permis de défendre sa vie de toute manière, lorsqu'on est attaqué par un ennemi étranger, sans que la coutume puisse nous ôter ce droit (*b*). » L'empereur Alexandre (*c*) s'exprime ainsi, d'après Hérodien (lib. VI), dans son discours à ses soldats : « Celui qui le premier attaque les autres ne peut pas se justifier; mais celui qui repousse les attaques d'autrui puise de la confiance dans sa bonne conscience, et il conçoit une bonne espérance de ce qu'il ne commet point d'injustice, mais de ce qu'il se borne à s'en préserver. » GROTIUS.

[1] Le droit de conservation de soi-même, et par suite le droit de défense, ou de repousser la force par la force, est le premier de tous les droits absolus, celui qui sert de base à tous les autres. Ce droit doit donc appartenir à toute personne morale, à toute société humaine, à tout État souverain, comme il appartient à toute personne individuelle. En vertu du droit de conservation et de légitime défense, chaque État peut se procurer, tenir prêts et employer tous les moyens de sûreté légitimes qu'il juge nécessaires non-seulement à sa défense, mais aussi pour prévenir des lésions possibles, et obtenir réparation pour celles qu'il a déjà éprouvées. Il existe toutefois deux sortes de restrictions à ce droit absolu. Voir sur cette question : MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Europe*, t. I, § 117, 118, p. 317 et suiv. 2e édition, Guillaumin, 1864; KLÜBER, *Dr. des gens moderne de l'Eur.*, § 36 à 43, p. 57 et suiv.; WHEATON, *Élé-*

(*a*) Ammien Marcellin. (B.)

(*b*) A la fin du passage d'Ammien Marcellin, cité dans cette note, l'édition d'Adrien de Valois porte : « *Nihil* REMITTENTE *vi moris*, » selon un ancien manuscrit. Mais la leçon ordinaire suivie par GROTIUS : « *Nihil* RENITENTE *vi moris*, » paraît meilleure; et le passage a été expliqué très-bien par le savant Jacques Godefroi, dans la dernière page du tome V de son *Commentaire sur le code Théodosien*, où il rapporte ce « *vi moris* » à la coutume superstitieuse qu'on avait de ne point entreprendre d'expédition militaire, sans avoir consulté les auspices. (B.)

(*c*) *Alexandre Sévère.* (B.)

est comme momentané; il cesse en même temps que la circonstance permet de s'adresser au juge. Mais la guerre publique, qui ne prend naissance que lorsque les tribu-

ments du Dr. internat., t. I, p. 76 et 77; Th. ORTOLAN, *Règles internationales et Diplomatie de la mer*, t. I, p. 55.

1° Dans l'exercice de ses moyens de défense, aucun État indépendant n'a d'injonction, de prohibition ou de limitation à recevoir d'aucune puissance étrangère. Mais toute puissance, si elle voit dans ces préparatifs un sujet d'alarmes ou une occasion de prévoir pour elle-même quelque danger possible d'agression, peut, en vertu de son propre droit de conservation, demander des explications qu'il est de l'intérêt de tout peuple de ne pas refuser. Le refus d'explications, en effet, une réponse équivoque ou hautaine sur une demande mesurée, donneraient lieu à une juste défiance, à des contre-armements, souvent même à des violences et à des guerres. C'est ainsi que, dans notre époque contemporaine, l'Angleterre inquiétée par certains développements donnés à la marine française, a, plusieurs fois, par l'organe de ses journaux, les interpellations de ses hommes politiques en plein parlement, et même par les communications officieuses de ses diplomates, provoqué des déclarations pacifiques de la part du gouvernement français.

2° Le droit absolu d'ériger des fortifications pour la défense du territoire de l'État, a été quelquefois modifié par des conventions, dans les cas où on a trouvé ces fortifications menaçantes pour la sûreté des États voisins; et quelquefois une pareille concession a été dictée comme une condition de paix par une puissance assez forte pour insister sur une telle condition. Par les stipulations, par exemple, du traité d'Utrecht entre l'Angleterre et la France, confirmées par celles de la paix d'Aix-la-Chapelle, en 1748, et par le traité de Paris de 1763, le gouvernement français prit l'engagement de démolir les fortifications de Dunkerque. En 1815, il fut aussi stipulé que les fortifications d'Huningue, qui avaient toujours été un objet d'inquiétude pour la ville de Bâle, seraient démolies, et qu'elles ne pourraient point être reconstruites ou remplacées par d'autres fortifications, à moins que ce ne fût à une distance de trois lieues de la ville de Bâle (MARTENS, *Recueil des traités*, t. II, p. 469; WHEATON, *Éléments du Dr. internat.*, t. I, p. 76 et 77). Par le traité de Paris du 30 mars 1856, la Russie et la Turquie se sont engagées à ne maintenir, ni établir aucun arsenal militaire maritime sur le littoral de la mer Noire, et à n'entretenir sur cette mer qu'un certain nombre de bâtiments légers de l'État. La Russie a promis, en outre, de ne pas fortifier les îles d'Aland, et de n'y maintenir ou créer aucun établissement militaire ou naval (Ch. de MARTENS et de CUSSY, *Recueil manuel*, t. VII). L'Angleterre, enfin, dans ces

naux font défaut ou cessent d'avoir autorité [1], se prolonge et s'entretient perpétuellement par la survenance de nouveaux torts et de nouvelles injures. De plus, dans la guerre privée, on n'a généralement en vue que la pure défense ; mais les puissances publiques possèdent, avec le droit de se défendre, celui de se venger. D'où il leur est permis de prévenir une attaque qui n'est pas actuelle, mais qui paraît menacer de loin ; non pas directement — car nous avons enseigné plus haut que ce serait un acte injuste, — mais indirectement, en punissant un crime qui n'est que commencé, mais non consommé. Il en sera question ailleurs.

XVII. — Mais il ne faut pas du tout tolérer ce que quelques-uns ont dit, qu'en vertu du droit des gens les armes peuvent être légitimement prises pour diminuer une puissance qui se développe [2], et qui, après s'être

dernières années, marchandant la cession des îles Ioniennes au royaume de Grèce, a voulu imposer au gouvernement hellénique la démolition préalable des fortifications de Corfou. P. P. F.

[1] Grotius veut parler des guerres civiles. (Barbeyrac.)

[2] L'attaque *par prévention*, qui est presque unanimement condamnée entre particuliers, a pendant longtemps trouvé des partisans, en ce qui concerne les nations. Suivant cette politique étroite et jalouse, la guerre agressive devient donc juste et nécessaire, lorsque l'État limitrophe acquiert trop de puissance pour ne pas donner à craindre qu'il ne devienne usurpateur (Hobbes, *De Cive*, cap. xiii ; Gundling, *Jur. nat.*, cap. ix, § 12; Daries, *Obs. juris naturalis*, *socialis et gentium*, vol. II, p. 219 ; Canz, *Disciplina moral.*, § 1387 et suiv., § 3528 et suiv.; et même la Sorbonne sous Louis XIII). Mais une expérience plus intelligente des choses humaines enseigne que la meilleure manière de ne pas redouter l'envahissement, c'est de s'élever soi-même, par la civilisation, dans l'estime des autres nations; de les intéresser par les avantages d'un commerce fécond en richesses à sa propre prospérité, et de se préparer des alliances utiles par des traités consciencieux. Il n'est permis d'attaquer une nation voisine, qu'autant qu'elle s'est rendue coupable d'actes directement menaçants, ou qu'elle a foulé aux pieds la foi des traités. Ces principes, enseignés par Grotius, et, après lui, par Puffendorf et par Vattel, paraissent être descendus de la théorie dans la pratique des États

trop étendue, pourrait devenir nuisible (ALBERIC. GENTIL., lib. I, cap. XIV). J'avoue que lorsqu'on délibère sur la guerre, on peut prendre ce fait en considération, non comme une raison de justice, mais comme une raison d'intérêt ; en sorte que si la guerre est juste pour un autre motif, cette seconde raison fait voir qu'il est aussi prudent de l'entreprendre. Les auteurs que l'on cite à ce sujet, ne disent pas autre chose (BALD., *In leg.* 3, *De rerum divisione*). Mais que la possibilité d'être attaqués nous donne le droit d'être agresseurs, c'est contraire à tout principe d'équité. L'existence humaine est telle que

contemporains. L'Empereur Napoléon III les a proclamés en ces termes dans le discours d'ouverture de la session législative de 1860 : « La France ne menace personne ; elle désire développer en paix, dans la plénitude de son indépendance, les ressources immenses que le ciel lui a données ; et elle ne saurait éveiller d'ombrageuses susceptibilités, puisque de l'état de civilisation où nous sommes, ressort, de jour en jour plus éclatante, cette vérité qui console et rassure l'humanité, que plus un pays est riche et prospère, plus il contribue à la richesse et à la prospérité des autres » (*Moniteur* du 3 mars 1860. Voir aussi le *Droit des gens* de Vattel, édit Guillaumin, 1863, t. II, p. 383, note 1).

Quant aux dangers directs et immédiats, chaque État puise dans le sentiment de sa propre conservation le droit de les repousser et de les conjurer. « Il a le droit, dit Klüber, non-seulement de prévenir toute lésion immédiate ou médiate des droits qui lui assurent sa conservation et sa durée, l'acquisition de certains objets, sa réputation, etc. ; mais aussi de se faire raison soi-même de tout préjudice porté à l'exercice de ces mêmes droits. En vertu de ce principe, on a souvent vu des gouvernements, tantôt de leur chef, tantôt sur la demande qui leur en avait été faite, désapprouver publiquement des bruits répandus, des pamphlets, des déclarations écrites ou imprimées, des faits injurieux préjudiciables à un autre État ou à la personne de son souverain ; en poursuivre les auteurs ou complices, comme si l'injure leur avait été faite à eux-mêmes ; enfin faire à l'État offensé des excuses et des déclarations destinées à manifester leur improbation » (*Droit des gens moderne de l'Europe*, § 43, p. 63). Le droit des gens s'écarte sur ce point du droit civil, et l'absence de tout tribunal international rend indispensable le droit de se faire justice soi-même : droit interdit aux particuliers, dans toute société digne de ce nom. P. P. F.

jamais nous ne sommes assurés d'une complète sécurité. C'est à la divine Providence, c'est à des précautions inoffensives, et non à la force qu'il faut demander une protection contre les craintes incertaines [1].

XVIII. — 1. Je ne désapprouve pas moins ce qu'enseignent ces auteurs, que la défense est juste de la part de ceux-là même qui ont mérité qu'on leur fasse la guerre, attendu que peu de personnes se contentent de borner la vengeance à l'étendue de l'injure reçue (ALBERIC. GENTIL., lib. I, cap. XIII ; CASTR., lib. V, *De Jus-*

[1] « Si nous comparons, dit Wheaton, les doctrines de Grotius sur plusieurs questions importantes du droit des gens, avec les usages actuellement consacrés dans les relations internationales des États civilisés, nous trouvons des changements notables dans les principes reconnus depuis la publication de son grand ouvrage sur les lois de la guerre et de la paix. Nous avons déjà vu que le droit d'intervention pour maintenir l'équilibre des puissances était généralement reconnu par tous les États et par les publicistes de l'Europe, dès la fin du XVII[e] siècle. Grotius, écrivant au commencement de ce siècle, paraît nier entièrement le droit d'intervention pour maintenir cet équilibre, à moins qu'il ne fût lié à quelque autre juste motif de guerre ; et il faut avouer que les occasions d'exercer ce droit n'ont été que fort rares. Le développement intérieur des ressources d'un pays par l'agriculture, l'industrie et le commerce, et même par l'acquisition de colonies et possessions dans les autres parties du monde, n'a jamais été considéré comme un motif suffisant pour justifier une telle intervention. L'augmentation des richesses et de la population d'un pays, est sans doute le moyen le plus efficace d'augmenter sa puissance, mais cette augmentation se manifeste ordinairement trop graduellement pour former un juste sujet d'alarme pour les États voisins. Du reste la prétention d'empêcher la civilisation et la prospérité d'une nation quelconque par la force des armes, serait d'une injustice trop révoltante, pour être adoptée comme un principe de droit international. Les interventions pour conserver l'équilibre des puissances ont été donc, en général, limitées à empêcher un souverain déjà puissant d'incorporer des provinces conquises dans son territoire, ou d'acquérir de nouveaux États par succession ou par le mariage, ou enfin d'exercer la dictature sur d'autres États indépendants » (*Histoire des progrès du droit des gens*, 3[e] édit., 1853, t. II, p. 405 et suiv. ; et t. I, première période, § 2, p. 110 et suiv.).

P. P. F.

titiâ). Cette crainte d'une chose incertaine ne peut donner de droits à accomplir des actes de violence; ainsi le criminel n'a-t-il pas le droit de résister par la force aux agents de l'autorité qui veulent s'emparer de lui, sous le prétexte qu'il craint d'être puni au delà de ce que mérite son crime.

2. Mais celui qui s'est rendu coupable de quelque tort envers autrui, doit d'abord offrir satisfaction, au dire d'un arbitre, à celui qu'il a lésé. Ce ne sera qu'alors que ses armes seront pures. C'est ainsi qu'Ezéchias, après avoir violé l'alliance que ses ancêtres avaient contractée avec le roi d'Assyrie, se voyant attaqué, avoue sa faute, et laisse à la discrétion du roi la fixation de la réparation qu'il lui doit (II, *Reg.*, XVIII, 7, 14 et XIX). Mais après avoir agi ainsi, et se voyant dans la suite inquiété de nouveau par la guerre, fort de sa bonne conscience il soutint l'attaque de ses ennemis, et eut Dieu favorable. Le Samnite Pontius, après avoir fait les restitutions dues aux Romains, et leur avoir livré l'auteur de la guerre, leur dit : « Nous avons expié tout ce que la violation de notre alliance avait amassé sur nous de colère de la part des dieux. Je sais parfaitement que ces mêmes dieux, qui ont pris à cœur de nous réduire à la nécessité de faire restitution, n'ont point plaisir à voir que les Romains aient méprisé si fièrement la satisfaction offerte pour la violation du traité. » Bientôt après il ajoute : « Que te dois-je de plus, ô Romain? Que dois-je à l'alliance, que dois-je aux dieux arbitres du traité? Qui ferai-je juge de tes colères et de mes supplices? Je ne récuse personne, ni peuple, ni particulier! » De même quand les Thébains eurent offert toutes sortes de satisfactions équitables aux Lacédémoniens, ces derniers ne s'en étant pas contentés, Aristide[1] déclara que la bonne cause

[1] Grotius change ici les personnages, et attribue aux Thébains ce que

était passée d'eux aux Thébains (*Orat. Leutric.*, I) (*).

l'orateur grec dit des Lacédémoniens. D'ailleurs Aristide ne dit pas même que les Lacédémoniens eussent offert une satisfaction raisonnable aux Thébains ; mais seulement que ceux-ci l'avaient eue par la victoire de Leuctres... (BARBEYRAC.)

(*) Voyez Zonaras, au sujet du prince de Chalep (*a*), qui avait offert à l'empereur romain Argyropole, la paix et le paiement des arrérages des tributs qu'il lui devait. On trouve quelque chose de semblable dans Cromer (lib. XVII), au sujet des croisés. A propos des Suisses, qui avaient offert satisfaction à Charles de Bourgogne (*b*), pour un chariot de peaux de brebis enlevé à des marchands, voyez Philippe de Commines (liv. VII) (*c*). GROTIUS.

(*a*) Ou Alep. (B.)

(*b*) Charles le Hardi, duc de Bourgogne. (B.)

(*c*) Dans ce dernier exemple, il y a encore une inadvertance de Grotius. Ce ne furent pas les Suisses qui arrêtèrent le chariot de peaux ; mais ce fut le comte de Romont qui le prit à un Suisse, en passant par sa terre, comme le dit Commines, liv. V, p. 368, édit. de Genève, 1615... (BARBEYRAC.)

CHAPITRE II.

DES CHOSES QUI APPARTIENNENT EN COMMUN AUX HOMMES.

I. Division de ce qui est nôtre. — II. Origine et développement de la propriété. — III. Certaines choses ne peuvent devenir notre propriété, comme la mer prise dans sa totalité ou dans ses principales parties; et pour quelle raison. — IV. Les territoires non occupés appartiennent à chacun de ceux qui s'en saisissent; à moins qu'un peuple ne s'en soit emparé en totalité. — V. Les bêtes sauvages, les poissons, les oiseaux appartiennent au premier occupant, à moins qu'une loi ne s'y oppose. — VI. Les hommes ont droit, dans le cas de nécessité, d'user des choses qui sont devenues la propriété d'autrui; d'où cela vient-il? — VII. Ce droit existe, à moins que la nécessité ne puisse être autrement évitée. — VIII. Et à moins que la nécessité ne soit égale, du côté de celui qui possède. — IX. C'est aussi à la charge de restituer la chose prise, dès qu'elle pourra être restituée. — X. Exemple de ce droit dans les guerres.—XI. Les hommes ont un droit, pour leur usage, sur les choses devenues la propriété d'autrui, si le propriétaire n'en souffre aucun détriment. — XII. De là le droit sur l'eau courante. — XIII. De là le droit de passage par terre et sur les fleuves : ce qui est expliqué. XIV. Une redevance peut-elle être imposée sur le transit des marchandises. — XV. Droit de séjour pour un temps. — XVI. Droit d'habitation appartenant à ceux qui ont été chassés de leur patrie, à la charge d'observer les lois du pays. — XVII. Droit de s'emparer des lieux déserts; comment cela doit s'entendre. — XVIII. Droit aux actes qu'exige la vie humaine. — XIX. Comme d'acheter les choses nécessaires. — XX. Mais non pas de vendre ses propres denrées. — XXI. Droit de rechercher des mariages : ce qui est expliqué. — XXII. Droit de faire ce qui est permis à tous les étrangers, sans distinction.—XXIII. On doit entendre cela des choses permises comme en vertu du droit naturel, et non de celles qui le sont par pure faveur. — XXIV. Si un contrat fait avec un peuple, pour l'obliger de vendre ses denrées à ceux avec qui il en est convenu, et non à d'autres, est licite.

I. — On place en seconde ligne, parmi les causes de

guerre, l'injure reçue[1], et d'abord celle qui est commise contre ce qui est nôtre. Or, certaines choses sont nôtres par un droit commun à tous les hommes, certaines autres par un droit qui nous est particulier. Commençons par le droit qui est commun à tous les hommes. Ce droit a pour objet, ou directement une chose corporelle, ou certaines actions[2]. Les choses corporelles ou ne sont la propriété de personne, ou appartiennent déjà à quelques-uns. Les choses qui ne sont la propriété de personne ne sont pas susceptibles d'appropriation, ou en sont susceptibles. Pour mieux comprendre cela, il faut connaître quelle est l'origine de la propriété, que les juriconsultes appellent *domaine*.

II. — 1. Aussitôt après la création du monde, Dieu conféra au genre humain un droit général sur les choses de cette nature inférieure, et renouvela cette concession après la régénération du monde par le déluge (*Genèse*, I, 29, 30; IX, 2). « Toutes choses, comme dit Justin,

[1] La paraphrase de Barbeyrac fait mieux comprendre la transition de Grotius. « Nous avons traité, dit Barbeyrac, des injures dont on est menacé, en tant qu'elles fournissent un juste sujet de guerre. Passons maintenant aux injures *déjà reçues ;* et premièrement à celles qui regardent ce qui est nôtre... » Hallam expose ainsi la transition : « L'injure portée à nos droits est donc une juste cause de guerre. Mais quels sont nos droits ? Qu'est-ce que la propriété ? D'où vient-elle ? Quels peuvent en être les objets ? En qui réside-t-elle ? Jusqu'à ce qu'on soit fixé sur ces différentes questions, nous ne pouvons avoir que des idées vagues et mal arrêtées de ce qui constitue l'injure, et conséquemment du droit que nous avons d'y porter remède. » « Cette recherche est nécessaire, mais longue, ajoute Hallam... Ici donc commence ce qui a paru à beaucoup de gens l'abandon par Grotius de son sujet général, et ce qui certainement suspend pendant un temps considérable son examen du droit international. Ce n'est cependant pas, à mon avis, une digression épisodique, du moins en grande partie, mais une investigation naturelle et légitime, découlant immédiatement du sujet principal de l'ouvrage, s'y rattachant par plusieurs points, et finissant par y rentrer » (*Libr. cit.*, t. III, p. 287). P. P. F.

[2] Certaines actions que l'on exige d'autrui. (BARBEYRAC.)

restaient communes et appartenaient par indivis à tous (*), comme un patrimoine commun (Lib. XLIII). De là il arrivait que chaque homme pouvait s'emparer pour ses besoins de ce qu'il voulait, et consommer ce qui pouvait être consommé. L'usage de ce droit universel tenait alors lieu de propriété. Car ce dont chacun s'était ainsi emparé, un autre ne pouvait le lui enlever sans injustice[1]. On peut se faire une idée de cela par la comparaison qui se trouve dans Cicéron, au livre III de son traité *de finibus* : « Encore que le théâtre soit commun (**), on peut cependant dire, avec raison, que chaque place est à celui qui l'occupe. »

Cet état aurait pu durer, si les hommes étaient demeu-

(*) Il en est resté une trace dans les saturnales. GROTIUS.

[1] « Les anciens jurisconsultes, dit Bélime, lorsqu'ils voulaient justifier la propriété dans son principe, avaient coutume de remonter par la pensée jusqu'aux époques anté-historiques, et de peindre les hommes clair-semés sur la terre habitable, s'emparant des choses qui n'avaient point de maître, et se les appropriant par *l'occupation*. Cette doctrine était celle des jurisconsultes romains ; chez les modernes, Grotius et Burlamaqui s'en sont contentés.

On peut reprocher à cette explication de confondre l'origine de la propriété avec son fondement juridique. Que la propriété ait commencé par l'occupation, ou de toute autre manière, c'est une question sur laquelle chacun devrait avouer sa profonde ignorance. Mais en admettant même qu'elle ait commencé par l'occupation, il faudrait d'abord établir que l'occupation est un acte légitime. Or, c'est ce qui n'est pas évident de soi : car si je me suis emparé hier d'un terrain à ma convenance, pourquoi celui qui arrive aujourd'hui, et qui le trouve également à sa convenance, ne pourrait-il pas demander à le partager ? Je le possède, parce que telle est ma volonté ; mais ma volonté ne peut jamais être une loi pour autrui. D'ailleurs, jusqu'à quelle limite pourrai-je prétendre m'établir en maître ? Ai-je droit de m'emparer d'un arpent, de cent arpents, ou d'une province ? L'occupation n'est qu'un fait matériel, elle n'explique rien de tout cela » (*Philosophie du Droit*, 2e édit., 1856, t. II, p. 178). P. P. F.

(**) « Les bancs des chevaliers, dit Sénèque (*De Benef.*, lib. VII, *cap.* XII), appartiennent à tous les chevaliers romains, et sur ces bancs *toutefois* la place que j'ai prise me devient propre. » GROTIUS.

rés dans une grande simplicité de mœurs, ou s'ils avaient vécu entre eux dans la pratique d'une mutuelle et parfaite charité. On peut voir un exemple de l'une de ces deux conditions, la communauté de biens provenant d'une simplicité de mœurs extrême (*), dans certains peuples de l'Amérique, qui, pendant plusieurs siècles, ont persévéré sans inconvénients dans cette façon de vivre ; quant à la seconde condition, la communauté naissant de la charité, les Esséniens (**) autrefois en ont offert un exemple, puis les premiers chrétiens qui ont vécu à Jérusalem, et de nos jours aussi bon nombre d'individus qui vivent de la vie ascétique. La nudité des premiers hommes (***) fournit un argument à l'appui de

(*) « Plus heureux, dit Horace (*a*), dans ses déserts, le Scythe qui traîne sur un chariot sa demeure errante ! Plus heureux le Gète sauvage ! Leurs champs sans limites produisent une libre et commune moisson ; ils ne cultivent qu'un an le même sol ; la tâche de l'un remplie, un autre lui succède et le fait jouir de ses travaux. » GROTIUS.

(**) Et les Pythagoriciens, qui sortirent des Esséniens (*b*). Voyez Porphyre (*c*), Diogène Laërte (*d*), Aulu-Gelle, lib. I, cap. IX. GROTIUS.

(***) Adam était un type du genre humain. Voyez Origène, *contrà Celsum*. On peut encore rapporter ici ce qu'a dit Tertullien (*De Animâ*) : « Ce qui est raisonnable, doit être regardé comme naturel, et comme produit dans nos âmes dès le commencement de leur existence, par un créateur qui est lui-même raisonnable. Car ce que Dieu a produit par son simple commandement, et à plus forte raison ce qu'il produit par son souffle propre, ne serait-il pas raisonnable ? Il faut donc concevoir ce qui est survenu ensuite de déraisonnable, comme un effet des sollicitations du serpent ; de sorte que le péché ayant depuis pris des racines dans l'âme, y est devenu comme naturel, parce que la transgression est arrivée dans le commencement même de la nature. » GROTIUS.

(*a*) Odes, liv. III. Od. XXIV. Traduct. de la collection Nisard, 1841, édit. Dubochet et Cie, p. 54. P. P. F.

(*b*) Grotius a allégué, dans une de ses lettres, I *Part. Epist.* DLII, les raisons sur lesquelles il fonde sa conjecture, que la secte des Esséniens a servi de modèle à Pythagore. (BARBEYRAC.)

(*c*) *De vit. Pythag.*, n° 20, édit. Kuster. (B.)

(*d*) Lib. VIII, § 10. (B.)

l'état de simplicité dans lequel ils ont été créés. Il y avait en eux plutôt l'ignorance des vices que la connaissance de la vertu. C'est ce que dit Trogue Pompée des Scythes (JUSTIN, lib. II, cap. II). « Les premiers hommes, dit Tacite, encore exempts de passions désordonnées (*), menaient une vie pure, innocente, et libre par là même de châtiments et de contrainte. » Il y a dans Macrobe, « qu'au commencement il régnait parmi les hommes une simplicité qui ne connaissait pas le mal, et qui était encore étrangère à l'artifice (*Ad somn. Scip.*, lib. II). Cette simplicité paraît être désignée par le Sage hébreu (**) sous le nom d'*incorruptibilité* (*Lib. Sapient.*, cap. II, vers. 23); elle est aussi appelée *simplicité* par l'apôtre Paul, qui l'oppose à la ruse et à l'astuce (II, *ad Corinth.*, cap. XI, vers. 3) [1]. Les premiers hommes n'avaient d'autre soin que celui de servir Dieu; culte dont l'arbre de vie était le symbole (***), selon l'explication des anciens Hébreux, confirmée par l'Apocalypse (*Proverb.*, III, 18; PHILON, *De mundo creato*; *Apocalyp.* XXII, 2). Ils vivaient facilement des fruits

(*) Sénèque dit des premiers hommes, qu'ils vivaient dans l'innocence, à cause de l'ignorance où ils étaient (Epist. XC). Puis, après avoir parlé de la justice, de la prudence, de la tempérance, du courage, il ajoute que « leur vie grossière avait quelque chose qui ressemblait à ces vertus. » Josèphe nous dit que « leur esprit n'était troublé par aucunes inquiétudes. » GROTIUS.

(**) Ἀφθαρσία. Paul s'exprime ainsi dans l'épître aux Éphésiens, VI, 24; et il s'est servi du mot ἀδιαφθορία, épître à Tite, cap. II, v. 7. GROTIUS.

[1] Mais Grotius lui-même, dans ses *Notes sur le Nouveau Testament*, n'attache pas tout à fait la même idée au mot de *simplicité*. Car il entend par là une pureté de doctrine et de conduite, digne du christianisme. (BARBEYRAC.)

(***) Les rabbins appellent cela la *sainteté supérieure;* et Arèthes, sur l'Apocalypse, *une sagesse divine.* Voyez, au sujet du paradis terrestre, *l'Eclésiastique*, cap. XL, 17, et sur les quatre fleuves du paradis, le même *livre*, XXIV, 25 et suiv. GROTIUS.

que la terre produisait d'elle-même sans culture (*).

2. Mais les hommes ne persévérèrent point dans cette vie simple et innocente; ils appliquèrent leur esprit à des arts variés, dont le symbole était l'arbre de la science du bien et du mal (**), c'est-à-dire des choses dont on peut bien ou mal user : science que Philon appelle une *prudence moyenne*. C'est à cela que fait allusion Salomon (*Ecclesiast.*, cap. VII, vers. 30), lorsqu'il dit : « Dieu a créé l'homme droit, — c'est-à-dire simple, — mais ils se sont abandonnés à des pensées multiples. » « *Ils ont dégénéré en astuce*, » suivant l'expression de Philon, dans le passage cité. Dion de Pruse (*Orat.* VI) dit que « la ruse et autres ressources diverses imaginées pour l'usage de la vie (***), n'ont pas été très-avantageuses à ceux qui vinrent après les premiers hommes, car ils ne se sont pas autant servis de leur esprit pour se distinguer par des actes de valeur et de justice que pour leurs plaisirs.» Les arts très-anciens de l'agriculture et de l'éducation des troupeaux furent cultivés par les premiers frères, non sans quelque sorte de partage des biens. La diversité des goûts produisit la rivalité, même les meurtres. Les bons, enfin, s'étant corrompus au contact des méchants,

(*) Voyez sur ce point un beau passage de Dicéarque, cité par VARRON, *de Re rusticâ*, lib. I, cap. II. On peut y joindre ce que Porphyre dit, après le même auteur, *De non esu animalium*, lib. IV. GROTIUS.

(**) Josèphe dit que c'était l'arbre de la sagacité et de l'intelligence. Télémaque, dans Homère, dit : « Je connais tout, ce qui est bien, ce qui est mal, et je ne suis plus enfant comme je l'étais. » D'après Zénon de Citium, la prudence est la science des choses bonnes et mauvaises, et de celles qui ne sont ni l'un ni l'autre. Cela se trouve dans Diogène Laërte. « Quel inconvénient y aurait-il, dit Plutarque (*De Commun. notit.*), qu'il n'y eût point de mal, et en même temps point de prudence ? Mais qu'à la place de cette vertu, on s'en fît une autre, qui consistât uniquement dans la connaissance du bien ? » GROTIUS.

(***) Sénèque explique cela au long dans sa lettre XC. Lisez-le, ainsi que Dicéarque, dont les passages sont cités par les auteurs indiqués ci-dessus. GROTIUS.

on vécut à la façon des géants (*), c'est-à-dire d'une manière violente, comme ces individus que les Grecs appellent : « gens dont la justice est dans les mains. » Quand le monde fut purgé par le déluge (**), à cette vie farouche succéda la passion du plaisir, qui fut servie par le vin (***) et devint la source des amours illicites.

3. Mais ce qui brisa surtout la concorde, ce fut un vice plus noble, l'ambition, dont le symbole fut la tour de Babylone (*Genès.*, cap. X, XI). Aussitôt les uns et les autres se partagèrent entre eux diverses contrées, et les possédèrent pour eux-mêmes. Il y eut cependant encore, entre ces hommes demeurés voisins, une communauté non de troupeaux mais de pâturages, parce qu'il y avait une si grande étendue de pays pour un si petit nombre d'hommes, qu'elle pouvait suffire à l'usage de plusieurs sans incommodité (*Genès.*, cap. XIII). « Il n'était pas permis alors de distinguer les champs ou de les séparer par des limites » (VIRGIL., *Georg.* I). Cela dura jusqu'à ce que le nombre des hommes comme celui des troupeaux s'étant augmenté, les terres commencèrent à être partagées

(*) Sénèque dit vers la fin du livre III de ses Questions naturelles : « Après avoir consommé l'anéantissement... et des bêtes farouches dont l'homme aura pris les mœurs (*a*)... » GROTIUS.

(**) Sénèque dit dans le même passage, que « l'innocence des (nouveaux) hommes ne durera que pendant qu'ils seront encore nouveaux (*b*). » GROTIUS.

(***) « Le grand fruit de l'ivresse, c'est l'impureté monstrueuse et la volupté illicite », dit Sénèque, dans le même endroit (*c*). GROTIUS.

(*a*) Cap. XXX, *in fine*. P. P. F.

(*b*) Voici le passage de Sénèque : « Il y aura une seconde création de tous les animaux ; la terre reverra l'homme, ignorant le crime, et né sous de meilleurs auspices. Mais cette innocence non plus ne doit durer que tant que les âmes sont neuves... » (*Œuvres complètes de Sénèque*, trad. de J. Baillard, édit. Hachette, 1860, t. II, p. 539.) P. P. F.

(*c*) Ce passage est de PLINE, *Hist. natur.*, lib. XIV, cap. XXII, édit. de Francfort, 1608, t. I, p. 656. Ce qui aura sans doute induit en erreur Grotius, *c'est* que Sénèque dans le livre III de ses *Questions naturelles*, attaque *le luxe des tables*. P. P. F.

non plus par nations, comme auparavant, mais par familles. Quant aux puits (*), qui, dans un pays sec, sont d'une très-grande nécessité, comme ils ne suffisaient pas à l'usage de plusieurs, chacun s'appropria ceux dont il put s'emparer (*Genès.*, cap. XXI). Voilà ce que nous apprenons de l'histoire sainte; c'est assez d'accord avec ce que les philosophes et les poëtes, — dont nous avons reproduit ailleurs les témoignages, — nous ont dit de l'état primitif de communauté des biens [1] et du partage qui l'a suivi (*Mare Liberum*, cap. V).

4. Nous voyons par là quelle fut la cause pour laquelle on s'écarta de cette communauté des premiers âges, d'abord quant aux choses mobilières, ensuite quant aux immeubles. C'est que les hommes ne se contentèrent plus de se nourrir de fruits sauvages (**), d'habiter des antres, de vivre nus, ou le corps couvert d'écorces d'arbres ou de peaux de bêtes farouches; ils firent choix

(*) Sur les puits qui, dans le pays d'Oase, étaient communs à plusieurs, voyez Olympiodore, dans Photius. GROTIUS.

[1] « Je ne crois pas nécessaire d'examiner, dit M. Hautefeuille, à propos de ce passage, les divers systèmes mis en avant par les publicistes sur l'état réel des choses dans ces siècles reculés; il me paraît peu important de savoir si elles étaient une propriété commune de tous les hommes, ou si, au contraire, la terre et ses productions étant en réalité vacantes, sans aucun maître, devenaient la propriété du premier occupant. Grotius a soutenu le principe de la propriété commune. Un de ses commentateurs, Henricus Cocceius, a combattu cette opinion. Si je devais examiner cette question, je n'hésiterais pas à adopter le système de Cocceius, et à considérer que, dans les temps primitifs, toutes choses étaient vacantes, c'est-à-dire sans maîtres; car si l'opinion de Grotius était fondée, si, au berceau du genre humain, toutes choses étaient propriétés communes, il y avait déjà un droit de propriété, puisque cette communauté est une propriété réelle. Grotius me paraît donc être tombé dans une contradiction évidente » (*Des droits et des devoirs des nations neutres*, édit. Guillaumin, 1858, t. I, p. 35, 36 et la note 1, p. 36). P. P. F.

(**) Telle était la vie de Scritofinniens, telle que nous la décrit avec soin PROCOPE (*Gothic.*, lib. II). Ajoutez PLINE, lib. XII, *prœm.*, et VITRUVE, lib. II, cap. I. GROTIUS.

d'un genre de vie plus commode, et il fallut recourir à l'industrie, que les uns employèrent pour une chose, les autres pour une autre. Ce qui empêcha que les fruits ne fussent mis en commun, ce fut d'abord la distance des lieux où les hommes allèrent s'établir; puis l'absence de justice et d'amour, qui faisait que ni dans le travail, ni dans la consommation des fruits, on n'observait, comme on l'aurait dû, l'égalité.

5. Nous apprenons, en même temps, comment les choses sont devenues des propriétés. Cela n'a pas eu lieu par un simple acte de volonté; car les autres ne pouvaient savoir, afin de s'en abstenir, ce que chacun voulait rendre sien, et plusieurs personnes pouvaient vouloir s'approprier le même objet; mais ce fut le résultat d'une convention soit expresse[1]: au moyen d'un partage,

[1] Après avoir parlé des injures dont on est menacé, en tant qu'elles fournissent un juste sujet de guerre, Grotius passe aux injures déjà reçues, et premièrement à celles qui regardent ce qui est nôtre. « Voilà, dit M. Lerminier, le lien de transition par lequel il arrive à la propriété; il est faible : de là tous les épisodes que Grotius a jetés dans son traité de la guerre, et qui remplissent le second livre » (*Introduction générale à l'histoire du droit*, 1829, p. 121 et suiv.). Quelle fut l'origine du droit de propriété? Grotius répond que primitivement tout était en commun, et que, comme cette communauté ne put durer, il y eut une convention parmi les hommes, pour que chacun commençât à posséder pour lui (voir § II, n° 5). « Il est inutile, ajoute M. Lerminier, d'insister pour montrer que la fiction d'une convention est inutile à l'origine et au fondement du droit de propriété. Pourquoi l'homme est-il propriétaire? Parce qu'il est intelligent, libre et personnel » (*Ibid*, p. 122).

Les philosophes du XVIIIe siècle n'ont généralement considéré la propriété que comme étant l'*ouvrage de la loi*. « Comme les hommes, dit Montesquieu, ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. Ces premières lois leur acquirent la liberté ; les secondes la propriété » (*Esprit des lois*, liv. XXXVI, ch. XV). Suivant Bentham, l'idée de la propriété consiste dans une attente établie, dans la persuasion de pouvoir retirer tel ou tel avantage, selon la nature *des cas. Or*, cette persuasion, cette attente, ne peuvent être que l'ouvrage *de la loi*. La propriété et la loi sont nées ensemble, et mourront ensemble

par exemple ; soit tacite : au moyen, par exemple, d'une

(*Traité de Législation*, t. I, p. 196). « La loi seule constitue la propriété, dit Mirabeau, parce qu'il n'y a que la volonté publique qui puisse opérer la renonciation de tous, et donner un titre commun, un garant à la jouissance d'un seul. »

La théorie des philosophes du XIXe siècle est tout opposée. Pour eux, la propriété est un instinct, un besoin inhérent à la nature de l'homme, qui naît et se développe avec lui. « La distinction du tien et du mien est aussi vieille que l'espèce humaine, dit M. Léon Faucher. Dès que l'homme a eu le sentiment de sa personnalité, il a dû chercher à l'étendre aux choses qui tombaient sous sa main. Il s'est approprié le sol et les produits du sol, les animaux et leur croît, le fruit de son activité et les œuvres de ses semblables. La propriété existe chez les peuples pasteurs aussi bien que parmi les nations parvenues au plus haut point de la richesse agricole et de l'industrie ; mais elle existe à d'autres conditions. » « Chez tous les peuples, écrit M. Thiers, dans son livre sur la propriété, quelque grossiers qu'ils soient, on trouve la propriété comme un fait, d'abord, et puis comme une idée ; idée plus ou moins claire suivant le degré de civilisation auquel ils sont parvenus, mais toujours invariablement arrêtée. Ainsi le sauvage chasseur a du moins la propriété de son arc, de ses flèches et du gibier qu'il a tué. Le nomade qui est pasteur, a du moins la propriété de ses tentes et de ses troupeaux. Il n'a pas encore admis celle de la terre, parce qu'il n'a pas jugé à propos d'y appliquer ses efforts... Peu à peu, cependant, le nomade se fixe et devient agriculteur, car il est dans le cœur de l'homme d'aimer à avoir son chez lui. De même que l'homme ne peut laisser errer son cœur sur tous les membres de la tribu...., il a besoin d'avoir son champ qu'il cultive, plante, embellit à son goût, enclot de limites, qu'il espère livrer à ses descendants couverts d'arbres qui n'auront pas grandi pour lui, mais pour eux. Alors, à la propriété mobilière du nomade succède la propriété immobilière du peuple agriculteur... La propriété résultant d'un premier effet de l'instinct, devient une convention sociale, car je protége votre propriété pour que vous protégiez la mienne. »

L'école du XIXe siècle a mieux observé l'histoire des peuples, et mieux analysé les tendances de l'humanité. Il faut donc reconnaître que le principe du droit de propriété est en nous, qu'il n'est point le résultat d'une convention humaine ou d'une loi positive, qu'il est dans la constitution même de notre être et dans nos différentes relations avec les objets qui nous environnent. Voir sur la question du *Droit de propriété : Le Droit des Gens*, de Vattel, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 488 et suiv., t. II, p. 57 et suiv. ; le *Précis du Droit des Gens*, de Martens, 2e édit., Guillau-

occupation (*). Il faut présumer, en effet, que du moment où la communauté des biens déplut, sans en venir à un partage, tous tombèrent d'accord que ce que chacun occuperait il le posséderait en propre (**). « Il est permis à chacun, dit Cicéron, d'aimer mieux acquérir pour soi, que de voir acquérir par d'autres, les choses qui sont d'usage dans la vie, quand la nature n'y répugne pas » (***) (*De offic.*, lib. III). On peut à cette pensée ajouter ce passage de Quintilien (*Déclam.* XIII) : « Si tel

min, 1864, et la savante note de M. Ch. VERGÉ, t. I, p. 125 et suiv.; AHRENS, *Cours de Droit naturel*, 5e édit., 1860, p. 299 et suiv., et surtout p. 307 et suiv.; *Éléments métaphysiques de la Doctrine du Droit*, par E. Kant, traduct. par J. Barni, *Introduct. analytique et critique*, p. XXI et suiv.; LERMINIER, *Philosophie du Droit*, 3e édit., 1853, p. 74 et suiv.; BÉLIME, *Philosophie du Droit*, 3e édit., 1856, t. II, p. 177 et suiv.; AGNÈS, *De la Propriété considérée comme principe de conservation ou de l'hérédité*, 1840; BURDET, *Considérations sur la nature du droit de propriété*, 1851; COMTE, *Traité de la Propriété*, 1834. Voir aussi : *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. VII, p. 225. P. P. F.

(*) Voyez les passages du Talmud et du Coran, cités par Selden, l'honneur de l'Angleterre, dans son livre sur l'*Empire de la mer*. (*a*)GROTIUS.

(**) Cicéron dit que « depuis que les choses qui étaient naturellement communes, ont commencé d'appartenir à tel ou tel en particulier, chacun a le droit de conserver ce qui lui est échu. Il éclaircit cela par une comparaison tirée de Chrysippe, qui disait que dans le Stade il est permis de vaincre son adversaire en courant, mais non en le faisant tomber.» Le Scholiaste d'Horace (sur l'*Art poétique*), s'exprime ainsi : « De même qu'une maison ou qu'un champ sans maître est une chose commune; mais que dès qu'ils sont occupés ils deviennent propres...» Varron dit « qu'autrefois les terres furent assignées à tels ou tels en particulier pour les cultiver, et que c'est ainsi que l'Étrurie échut aux Étrusques, le Samnium aux Sabelliens » (*In Ag. mod.*). GROTIUS.

(***) « Je voudrais avoir des richesses, dit Solon; mais je n'en désirerai pas de mal acquises. » Cicéron dit dans le livre I de son *Traité des Devoirs* : « qu'on ne doit pas blâmer une personne de ce qu'elle cherche à augmenter son bien sans faire de tort à autrui; mais qu'il faut toujours se garder de commettre aucune injustice. » GROTIUS.

(*a*) *Mare Clausum*, lib. I, cap. IV. (BARBEYRAC.)

est l'état des choses, que tout ce qui sert à l'usage de l'homme demeure en propre à celui qui en est possesseur, assurément ce qui est légitimement possédé, ne peut-être ravi qu'avec injustice. » Et les anciens, lorsqu'ils ont appelé Cérès *législatrice*, et qu'ils ont donné le nom de *Thesmophories* aux mystères de cette déesse (MACROB., *Saturn.* III, 12), voulaient indiquer par là que du partage des terres avait surgi un nouveau droit (*) [1].

III. — 1. Cela posé, nous disons que la mer, considérée soit dans sa totalité, soit dans ses parties principales, n'est pas susceptible d'appropriation. Ce principe, que certains auteurs concèdent à l'égard des particuliers et non à l'égard des peuples, nous le prouvons d'abord par une raison morale : c'est qu'ici la cause pour laquelle on a renoncé à la communauté des biens ne trouve pas d'application. L'étendue de la mer est, en effet, telle, qu'elle suffit à tous les peuples pour n'importe quel usage : pour y puiser de l'eau, pour la pêche, pour la navigation. Il faudrait en dire autant de l'air, s'il était possible de l'employer à quelque usage pour lequel il ne serait point nécessaire de se servir de la terre, comme on se sert de la terre, par exemple,

(*) « Depuis que les lois sont nées du partage des champs... » C'est ainsi que s'exprime Servius sur ces mots du IVe livre de l'Énéide : « A Cérès, la législatrice. » GROTIUS.

[1] Klüber fait allusion en ces termes aux propositions de Grotius : « Du droit d'indépendance découle, pour chaque État, le droit non-seulement de faire usage *des choses n'appartenant à personne*, tant pour son besoin et sa commodité, que pour cause d'agrément ; mais encore de les *conserver* et de se les *approprier* exclusivement, en tant qu'elles sont susceptibles d'une possession exclusive. Lorsque cette possession n'est pas possible, ou n'a pas été acquise, les États de l'Europe reconnaissent encore aujourd'hui généralement le droit primitif du premier occupant, que *quelques jurisconsultes ont voulu, sans nécessité, dériver d'une communauté primitive des choses*, représentée tantôt comme réelle ou positive, tantôt comme négative, tantôt comme privative » (*Droit des gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, § 47, p. 66). P.P.F.

dans la chasse aux oiseaux (*). Aussi ces chasses dépendent-elles de celui qui est le maître du sol.

2. Il ne faut pas décider autre chose, relativement aux syrtes, qui sont complétement infertiles, et dont l'usage unique consistant à fournir du sable est inépuisable. Il y a aussi une raison naturelle qui s'oppose à ce que la mer, considérée, comme nous l'avons dit, soit possédée en propre par personne : c'est que l'occupation n'a lieu qu'en matière de choses bornées (**); aussi Thucydide appelle-t-il « *sans limites*[1] » une terre déserte (lib. I); et

(*) Et le droit d'habitation. « Il faut mesurer tant le sol que le ciel, » dit Pomponius, l. *si opus...*, Digest., *Quod vi aut clàm* (*a*). Ajoutez-y la loi pénultième, Digest., *pro socio* (*b*).

(**) De là vient qu'Horace appelle les terres non possédées en propre : *des champs sans limites*. GROTIUS.

[1] « Ils accusaient les Mégariens de cultiver la terre sacrée et celle qui n'avait point de limites » (*Hist. de la guerre du Péloponèse*, trad.

(*a*) Digeste, liv. XLIII, tit. XXIV, l. 21, § 2. Il s'agit, dans cette loi, d'un individu qui a fait de vive force, ou en cachette, un ouvrage nouveau dans le fonds ou au préjudice d'autrui. Il y est décidé qu'il faut voir non-seulement combien celui qui a bâti a occupé de sol dans le fonds d'autrui, mais encore s'il a bâti quelque chose qui, sans porter sur le sol, avance dans l'air qui y répond. (BARBEYRAC.)

(*b*) Digeste, liv. XVII, tit. II, l. 83. Il s'agit d'un arbre qui est né de lui-même dans les confins de deux champs, ou d'une grosse pierre qui s'y est formée. On entendait par confins, un espace de cinq ou six pieds qui devait être laissé entre deux champs voisins, et qui n'appartenait pas plus à l'un des propriétaires qu'à l'autre. Le jurisconsulte Paul demande si, lorsqu'on a coupé l'arbre, ou ôté la pierre, ces corps doivent être communs par indivis aux propriétaires des deux champs voisins dans la terre desquels ils s'étendaient, ou bien si chacun peut prendre sa part en proportion de ce que les racines de l'arbre, ou le côté de la pierre s'étendaient dans son champ. On décide pour le dernier... Pour trouver dans la loi dont il s'agit quelque chose qui fasse au sujet, il faut supposer que les branches de l'arbre donnent sur les deux champs voisins. Or, il peut arriver qu'elles ne donnent ni sur l'un, ni sur l'autre, si l'arbre est petit; ou qu'elles ne donnent que sur l'un des deux; et les jurisconsultes ne supposent point la première de ces trois choses, quoiqu'en dise Selden, après quelques interprètes (*Mare Clausum*, lib. I, cap. XXI). En ce cas là même, les jurisconsultes romains n'ont aucun égard à l'espace que les branches occupent dans l'air qui répond au sol, mais uniquement à l'étendue des racines dans la terre... (BARBEYRAC.)

Isocrate dit-il d'une contrée qui avait été occupée par les Athéniens : « Ce territoire, qui a été borné par nous... » (*Panégyr.*). Quant aux choses liquides qui, par elles-mêmes, ne sont pas susceptibles de limites, — l'eau n'est pas circonscrite par des bornes propres, a dit Aristote (*De Generat.*, lib. II, cap. II), — elles ne peuvent être l'objet de l'occupation à moins d'être contenues dans une autre chose : tels sont les lacs et les étangs, qui sont susceptibles d'être occupés ; tels sont les fleuves, parce qu'ils sont renfermés dans des rives. Mais la mer n'est pas contenue par la terre ; elle lui est égale ou elle est plus grande qu'elle (*) ; aussi les anciens ont-ils dit que la terre se trouve contenue par la mer. « L'Océan environne la terre pour lui servir comme d'un lien, » telles sont les paroles d'Apollonius, dans Philostrate (lib. VII, cap. XII). Sulpicius Apollinaris, dans Aulu-Gelle, demande « que peut-il y avoir en deçà de l'Océan, puisque l'Océan ceint et baigne les terres ?» Il ajoute bientôt après : « Puisque l'Océan baigne de tous côtés la terre, puisque ses flots la ceignent de toutes parts, il n'y a rien au delà de lui mais ses eaux, embrassant toutes les terres, tout ce qu'il enferme dans ses extrémités est au milieu de lui. » (*Noct. Attic.*, lib. XII, cap. XIII). Le consul M. Acilius dit dans la harangue à ses soldats, qui se trouve dans Tite-Live : « Donnons-nous pour limites l'O-

nouv. de A. Bétant, édit. Hachette, 1863, p. 70). Il s'agissait de deux territoires distincts, situés sur les confins de l'Attique et de la Mégaride. Le premier était consacré à Cérès et à Proserpine, comme dépendance du temple d'Éleusis. Le second avait été longtemps un sujet de litige entre les deux peuples voisins, mais enfin il avait été convenu que ni l'un ni l'autre ne le cultiverait (*Note du traducteur, lib. citat.*, édit. cit., p. 502). P. P. F.

(*) Telle fut l'opinion de Jarchas sur l'Océan, comme le rapporte Philostrate, lib. III, cap. XI (*a*). GROTIUS.

(*a*) *Vie d'Appollonius de Tyane*, cap. XI, édit. Morell.; cap. XXXVII, édit. Lips. Oléar. (BARBEYRAC.)

céan, qui trace par ses embrassements les bornes de l'univers. » Il est dit, dans les Conseils de Sénèque, que l'Océan est le lien de l'univers et le boulevard de la terre ; suivant Lucain, « l'onde retient le monde, » et il ne faut pas supposer que la mer ait été l'objet d'un partage ; car lorsque, dans les premiers temps, les terres furent divisées, la plus grande partie de la mer n'était pas encore connue ; et par conséquent il est impossible de s'imaginer comment des nations si séparées les unes des autres, auraient pu convenir entre elles d'une semblable division.

3. C'est pourquoi les choses qui ont été communes à tous, et qui n'ont pas été divisées lors du premier partage, ne peuvent plus devenir la propriété de personne par un partage, mais par le fait seul de l'occupation, et ne sont plus partagées qu'après être devenues propres[1].

[1] Grotius s'applique ici à prouver d'une manière générale, et sans aucune vue particulière et restreinte, le principe de la liberté des mers, qu'il avait soutenu dans son traité intitulé « *Mare liberum* » (1609), pour combattre la prétention des Portugais à la navigation exclusive dans la mer des Indes.

La pensée de s'approprier la mer est née chez les peuples modernes. Elle est sortie des développements considérables apportés au commerce maritime, et par conséquent à la navigation, surtout depuis la découverte de l'Amérique. Les relations commerciales avec le Nouveau-Monde étant devenues la base réelle de la richesse et de la force des nations, les différents peuples de l'Europe moderne ont tendu à augmenter leur négoce et leur navigation au détriment des nations voisines ou rivales. C'est même par ce mobile injuste que Venise chercha à s'approprier la mer Adriatique ; Gênes, la mer Ligurienne ; les Espagnols et les Portugais, les mers d'Amérique et celles des Indes ; et qu'enfin l'Angleterre, au XVII[e] siècle, éleva la prétention d'être la souveraine de la plupart des mers communiquant avec celles qui baignent ses côtes, c'est-à-dire de toutes les mers de l'univers, car toutes les mers se communiquent entre elles. On vit alors se débattre la question du « domaine de la mer » dans deux savants plaidoyers qui sont restés fameux dans l'histoire. Grotius et Selden ont attaché leur nom à cette célèbre controverse. Du côté des dé-

IV. — Arrivons aux choses qui sont susceptibles d'ap-

fenseurs de la liberté des mers, il faut citer : GRASWINKELL, *Vindiciæ maris liberi*; Ulr. HUBERUS, *Digress.*, part. I, lib. IV, cap. XIV, *et De Jure civit.*, lib. II, sect. IV, cap. II; GRAVERUS, *Dissertatio de mari naturâ libero, pactis clauso*; BYNKERSHOECK, *Dissert. de dominio maris*; ZUARIUS, *De usu maris*; GRAENENGIUS, *Navigatio libera*; PONTANUS, *Discussiones historicæ de mari libero*; Vattel, *Droit des gens*; HUBNER, *De la saisie des bâtiments neutres*; AZUNI, *Droit maritime de l'Europe*; GALIANI, *Dei doveri de principi neutrali*; HAUTEFEUILLE, *Des Droits et des devoirs des nations neutres*; KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*; MARTENS, *Précis du Droit des gens moderne de l'Europe*; WHEATON, *Éléments du Droit international.*—En sens contraire, SELDEN, *Mare clausum*; BURGUS, *De dominio maris Ligustici*; RIVIUS, *Hist. navig. ind.*, lib. III, cap. XXXVII; MARISOLTUS; *Orbis maritimus*, lib. II, cap. X et XX; STRAUCHIUS, *De imperio maris*; CORINGIUS, *Dissert. de imperio maris*; DE FRETAS, *De justo imperio Lusitanorum asiatico, adversus Grotii Mare Liberum*; HEINECCIUS, *De navibus ob vecturam vetitarum mercium commissis*; PUFFENDORF, *Droit de la nature et des gens*. Faisons remarquer toutefois que Puffendorf se borne à poser en principe, que, dans une petite mer, la souveraineté appartient au souverain du pays qui l'entoure, ou bien est partagée, s'il y a plusieurs souverains habitant sur ses côtes; mais qu'il repousse complétement l'idée que la pleine mer puisse jamais devenir propriété.

La doctrine de Grotius se trouve dans son *Mare liberum* et dans notre § III. Elle s'appuie sur les considérations suivantes d'une logique invincible. 1° Les productions nécessaires au besoin de l'homme se trouvant partagées inégalement entre les diverses contrées du monde, la volonté divine, révélée par cette loi de la nature, est que les nations puissent se communiquer l'une à l'autre ce qui leur manque (*Mare liberum*, cap. I). 2° L'Océan semble désigné par Dieu pour être la grande voie de ce commerce réciproque entre les peuples; il leur appartient donc à tous, car il n'y a pas de rivage vers lequel les navires ne puissent être dirigés tour à tour par le souffle des vents (*Ibid.*). 3° De quoi servirait à tel ou tel peuple de s'approprier, quand la chose serait possible, le domaine de la vaste mer ? N'est-elle point, aussi bien que l'air que nous respirons, inépuisable dans sa substance et dans ses usages? 4° Ce domaine, d'ailleurs, serait impossible à établir, impossible à reconnaître ou à défendre. Comment prendre possession des vagues et des flots? Comment tracer des frontières permanentes sur l'élément liquide? « Lorsque Grotius expose sa théorie de la liberté des mers, dit M. Cauchy,... il ne plaide pas seulement la cause

propriation, mais qui ne sont pas encore devenues

de son pays, mais celle du genre humain tout entier» (*Le Dr. marit. internat.*, 1862, t. II, p. 100 et 101).

Selden, nous l'avons dit, est le fondateur de l'école des publicistes qui ont soutenu le principe que la mer était susceptible d'être possédée en propre par une nation, à l'exclusion des autres, et de devenir une propriété privée. Loin de chercher à appuyer son opinion sur les principes du droit primitif, il s'est borné à réfuter les raisonnements de Grotius, son adversaire, n'appuyant son argumentation sur aucun fondement positif, et la rendant purement négative. Tous les auteurs qui ont adopté son opinion ont suivi la même méthode.

Tout le système de réfutation de Selden se borne aux deux propositions suivantes : la mer peut, comme la terre, être partagée et possédée; mais il faut faire une distinction entre la propriété de la mer et son usage. La nation propriétaire ne peut, sans manquer aux devoirs de l'humanité, refuser l'usage de la mer aux autres peuples qui le lui demandent pour une navigation, pour un voyage innocent. La mer peut donc parfaitement être partagée et possédée. Sa fluidité importe peu. Les fleuves sont beaucoup plus fluides encore que la mer, et il est incontestable que les fleuves sont devenus la propriété des diverses nations qui habitent leurs bords. D'ailleurs tout change autour de nous, et cependant nul n'a prétendu, à cause de ce mouvement perpétuel de la nature, que rien ne fût susceptible de devenir la propriété de l'homme. Enfin, si les flots sont essentiellement fluides et changeants, le lit même de la mer est stable, et par conséquent susceptible de devenir la propriété d'un peuple (SELDEN, *Mare clausum*, lib. I, cap. XXI). Tirera-t-on un argument de l'immensité de la mer? Mais la mer n'est pas infinie; elle est limitée de toutes parts par la terre qui l'entoure; ses bornes sont donc bien connues, bien déterminées. Ce point établi, il est aussi facile de partager la mer que le continent; il suffit de tirer des lignes d'une île à l'autre, d'un cap à l'autre; les degrés de longitude, de latitude, les tropiques, l'équateur, peuvent servir à cette délimitation. Selden cite à l'appui de cette opinion, le partage fait par le pape Alexandre VI des mers récemment découvertes entre les Espagnols et les Portugais, et la ligne de partage tracée par ce pontife entre les deux nations (*Libr. citat.*, cap. 22). A l'égard de la nature inépuisable de la mer, Selden ne pense pas devoir combattre l'argument qu'en a tiré Grotius. Il se contente de dire que le devoir d'humanité impose à la nation propriétaire l'obligation de permettre à tous les peuples de naviguer sur ses domaines maritimes (*Libr. cit.*, cap. XX). On peut voir le résumé de la doctrine de Selden, et la réfutation de ses propositions dans le savant ouvrage de M. HAUTEFEUILLE,

propres. Tels sont beaucoup d'endroits incultes en-

Des droits et des devoirs des nations neutres, édit. Guillaumin. 1858, t. I, p. 51 et suiv.; et dans le tome II de l'important ouvrage de M. E. CAUCHY, *le Droit maritime international*, etc., 1862, p. 95 et suiv. — Il ne faudrait pas croire cependant que l'opinion de Selden ait été sans réserves l'opinion de l'Angleterre. Dès les siècles précédents, de généreuses protestations s'étaient élevées en faveur de la liberté des mers. Déjà quelques-uns des plus célèbres jurisconsultes avaient énoncé dans leurs ouvrages, que la mer n'est pas susceptible d'appropriation. Sous Henri III, Henri Bracton, docteur de l'Université d'Oxford, n'avait pas craint de reproduire les termes de la loi romaine, en affirmant que, d'après le droit naturel, la mer, ainsi que l'air et l'eau courante, appartiennent en commun à tous les hommes.

Les ambassadeurs d'Élisabeth, dans la conférence de Brême, développèrent la théorie la plus large touchant l'usage commun de la vaste mer, pour faire reconnaître par les Danois le droit des Anglais à naviguer librement sur l'Océan du Nord; et Élisabeth elle-même écrivit au roi d'Espagne : « L'usage de la mer étant commun à tous, aucun peuple, aucun particulier, ne peut avoir de droit sur l'Océan, parce que ni la nature, ni l'usage n'en permettent l'occupation publique ou privée » (Voir la lettre d'Élisabeth, rapportée par Cambden et traduite par M. de RAYNEVAL, *Liberté des mers*, t. II, p. 81, 82, citée par M. Cauchy). Sur l'histoire du principe de la liberté des mers, voir WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens*, 3e édit., 1853, t. I, p. 198 et suiv., 253 et suiv.; CAUCHY, *le Droit maritime international*, 1862, t. II, p. 295 et suiv.; HAUTEFEUILLE, *Des droits et des devoirs des nations neutres*, 1858, t. I, p. 58 et suiv.

Aujourd'hui la prétendue souveraineté des mers, autrefois réclamée par certaines puissances, a été reléguée au nombre des prétentions surannées des siècles barbares. La liberté de la navigation, du commerce et de la pêche, hors des limites territoriales de chaque État, est généralement reconnue. La loi secondaire n'a apporté aucune modification au principe de la loi primitive : *la mer est libre*. Aucun traité, aucune convention n'a sanctionné les prétentions d'une nation à la souveraineté même d'une faible partie de l'Océan. Il existe, au contraire, un très-grand nombre d'actes qui ont proclamé le principe de la liberté des mers. Ce principe ne souffre que deux exceptions. Elles s'appliquent à ce que l'on appelle les mers territoriales et les mers intérieures ou fermées. Voir : HAUTEFEUILLE, *Histoire des origines, des progrès et des variations du Droit maritime international*, 1858, p. 20 et suiv.; MASSÉ, *le Droit commercial dans ses rapports avec le Droit des gens*, édit. Guillaumin, 1861,

core (*), les îles dans la mer (**), les bêtes sauvages, les poissons, les oiseaux. Mais il y a deux remarques à faire. L'occupation peut se produire de deux manières : l'une, qui consiste à s'emparer de la totalité; l'autre, qui est la prise de possession en détail. La première est habituellement l'œuvre d'un peuple, ou de celui qui commande à un peuple; la seconde est l'œuvre des particuliers; mais elle a lieu toutefois plutôt par voie d'attribution que par l'effet d'une pure occupation. Que si quelque partie de la chose occupée en totalité n'a point été distribuée entre des particuliers, elle ne doit pas pour cela être considérée comme sans maître; elle demeure, en effet, la propriété du premier qui l'a occupée, c'est-à-dire du peuple ou du roi. Tels sont ordinairement les fleuves, les lacs, les étangs, les forêts, les montagnes escarpées.

V. — En ce qui concerne les bêtes sauvages, les poissons, les oiseaux, il faut remarquer que celui à qui appartient la juridiction des terres et des eaux, peut, à sa volonté, défendre de s'emparer des bêtes sauvages, des poissons, des oiseaux, et de se les approprier après les avoir

t. I, p. 91 et suiv.; WHEATON, *Éléments du Droit internat.*, 3e édition, t. I, p. 178 et suiv. P. P. F.

(*) Voyez BEMBUS, *Histor.*, lib. VI. G.

(**) Comme les Echinades, qu'Alcméon s'appropria par droit de premier occupant. Thucydide, lib. II, *in fine* (*a*). GROTIUS.

(*a*) Cette citation n'est pas exacte. Voici le passage de Thucydide : « On rapporte qu'Alcméon fils d'Amphiaraus, lors qu'il errait après le meurtre de sa mère, reçut d'Apollon un oracle qui lui conseillait d'habiter en cet endroit, lui donnant à entendre qu'il ne serait pas délivré de ses frayeurs avant d'avoir trouvé à s'établir dans une contrée que le soleil n'éclairât pas encore, et qui n'existât pas lorsqu'il avait commis son forfait et souillé le reste de la terre. Alcméon, à ce qu'on assure, fut longtemps à comprendre le sens de cet oracle. Enfin il remarqua les alluvions de l'Acheloüs, et pensa que, depuis le temps où il avait commis son parricide, cette terre devait avoir pris assez de consistance pour lui servir d'habitation. Il se fixa donc aux environs d'Oeniades, s'y créa un royaume, et donna à toute la contrée le nom de son fils Acarnan. (Lib. II, cap. CII, *in fine*, trad. de A. Bétant, 1863, p. 133 et 134). P. P. F.

pris (COVARRUVIAS, *C. Peccatum*, part. II, § 8); et que cette défense oblige même les étrangers (Voyez les docteurs, sur la *l. Cunctos populos*, au Code, *De summ. Trinit;* INNOCENT. et PANORMIT., sur le *Can. à nobis. De sent. excomm.*). La raison en est qu'il y a nécessité morale pour le gouvernement d'un peuple, que ceux qui se mêlent à ce peuple, ne fût-ce que temporairement — ce qui a lieu lorsqu'on met le pied sur un territoire—, se conforment aux institutions de ce peuple. Il n'y a pas là de contradiction avec ce que nous lisons souvent dans le droit romain, qu'en vertu du droit de nature, ou du droit des gens, on est libre de chasser de tels animaux. Cela est vrai, en effet, tant qu'une loi civile n'est point intervenue sur ce point; c'est ainsi que la loi romaine laissait dans cet état primitif bien des choses à propos desquelles les autres nations ont disposé autrement. Mais lorsqu'une loi civile a établi d'autres règles, le droit de nature lui-même nous prescrit de lui obéir. Car bien que la loi civile ne puisse rien ordonner qui soit défendu par le droit naturel, ou interdire quelque chose que le droit de nature ordonne, elle peut cependant limiter la liberté naturelle et défendre ce qui était naturellement permis; elle peut, en conséquence, prévenir par l'autorité qui lui appartient la propriété qu'on aurait pu acquérir naturellement.

VI. — 1. Voyons maintenant si quelque droit appartient communément aux hommes, sur les choses qui sont déjà devenues la propriété d'autrui. Cette question peut étonner peut-être quelques personnes, puisque la propriété paraît avoir absorbé tout le droit qui découlait de la communauté des biens. Mais il n'en est pas ainsi. Il faut considérer, en effet, quelle a été l'intention de ceux qui, les premiers, ont introduit l'appropriation individuelle. On doit croire que leur intention a été de s'écarter le moins possible de l'équité naturelle. Car si

même les lois écrites doivent, autant que faire se peut, être interprétées dans ce sens; à plus forte raison les coutumes doivent-elles l'être, elles qui ne sont point restreintes par les liens d'une rédaction écrite [1].

2. D'où cette première conséquence que, dans une nécessité pressante, on revient à ce droit ancien de se servir des choses comme si elles étaient demeurées communes; parce que dans toutes les lois humaines, et par conséquent aussi dans la loi de propriété, la nécessité extrême paraît avoir été exceptée [2].

[1] La paraphrase de Barbeyrac peut servir ici de commentaire : « Car si les lois même écrites doivent être ainsi expliquées, autant qu'il se peut, à plus forte raison doit-on donner cette interprétation favorable aux choses introduites par une coutume non écrite, et dont par conséquent l'étendue n'est point déterminée par la signification des termes. »

P. P. F.

[2] Ce paragraphe de Grotius a été sévèrement critiqué pour les résultats qu'il a produits. Grotius en assignant pour base au droit de légitime défense de soi-même, l'instinct de conservation donné par la nature aux sociétés comme aux individus, a fait découler de ce droit un second droit qu'il appelle le *droit de nécessité.* Ce dernier justifie et même autorise tout ce qu'une nation en guerre croit devoir faire, même au préjudice des peuples neutres, pour nuire à son ennemi. Le belligérant aura donc le droit de traverser le territoire neutre avec ses armées (voir *infrà*, § 13), de s'emparer des forteresses neutres ou de les démolir (voir *infrà*, § 10), de prendre les bâtiments neutres chargés de marchandises destinées à l'ennemi, ou même sans s'enquérir de la destination, lorsqu'ils sont chargés d'objets qui peuvent être utiles, avec la simple obligation d'en payer le prix (voir *infrà*, § 19, *in princip.*). On comprend les conséquences de l'introduction de ce droit dans les relations des peuples. « Si on peut poser en principe, dit M. Hautefeuille, que pour nuire à son adversaire tout est permis au belligérant, même à l'égard des peuples neutres, on arrive directement à ce résultat que, dès qu'une guerre éclate dans le monde, tous les peuples sont soumis, par cela seul, à l'exercice du droit fatal de la nécessité : ce qui revient à dire que tous les peuples neutres sont laissés en proie à la fureur et au caprice des deux belligérants; que leur territoire, leurs villes, leurs propriétés, sont soumis à l'action de la guerre; que leur indépendance, leur nationalite, sont anéanties; en un mot, que la guerre règne dans l'univers » (*Droits et devoirs des*

3. De là il résulte que, dans un voyage de mer, si les vivres viennent à manquer, chacun doit mettre en commun les aliments qu'il possède (*Digest.*, *l.* II, § 2, *ad Leg. Rhod.*). C'est ainsi que, dans un cas d'incendie, je puis, pour protéger mon édifice, détruire celui de mon voisin (*l.* III, § 7, *Digest.*, *de incend.*); et que je puis couper les câbles ou les filets sur lesquels mon embarcation a été poussée, si elle ne peut s'en dégager autrement (*) (*l.* XXIX, § 3, *Digest.*, *ad Leg. Aquil.*). Tous ces points n'ont pas été introduits par la loi civile, mais ils ont été développés par elle.

4. Parmi les théologiens eux-mêmes on a admis ce principe que, dans le cas d'une semblable nécessité, si quelqu'un vient à soustraire un objet nécessaire à sa vie, il ne commet point un vol (THOMAS, *secund. secund.*, 66, 7; COVARRUVIAS, *Cap. Peccatum*, p. 2, § 1). La raison de

nations neutres, édit. Guillaumin, 1858, 2e édit., t. I, p. 150 et suiv.).

La première trace d'un droit quelconque qui pourrait dériver de la nécessité, se rencontre dans une phrase du traité *De Jure belli* d'Albéric Gentilis. Mais l'origine de ce prétendu droit a été l'ambition des belligérants, le désir d'anéantir le négoce et la navigation des nations neutres. Le mot *droit* n'avait pas encore été réuni au mot *nécessité*. Ce fut Grotius qui les accoupla. Les écrivains qui ont suivi les traces de Grotius ont adopté et beaucoup étendu sa doctrine, en la combinant avec celle de Gentilis. Lampredi est celui qui a donné le plus de développement à son opinion, qui, du reste, est absolument la même que celle de ses prédécesseurs (*Du commerce des neutres*, part. I, § 4). Sur le *droit de nécessité*, voir : HAUTEFEUILLE, *Libr. citat.*, t. II, p. 28 et suiv.; *Histoire des origines, des progrès et des variations du Dr. marit. internat.*, 1858 p. 47 et suiv.; VATTEL, *Le Droit des Gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. II, p. 103 et suiv., p. 150; KLÜBER, *Dr. des gens mod. de l'Europe*, § 44, édit. cit., p. 64. P. P. F.

(*) Cela n'a lieu que dans une grande et suffisamment pressante nécessité. Voir Ulpien, *l. si alius*, § 4, Digest., *Quod vi aut clàm* (a), où il y a un exemple de maisons détruites pour arrêter les progrès d'un incendie. GROTIUS.

(a) Dig., lib. XLIII, tit. XXIV, l. 7, § 3, 4. P. P. F.

cette décision n'est pas celle que quelques-uns allèguent, que le propriétaire de la chose est tenu par la loi de charité, de la donner à celui qui manque du nécessaire (SOTO, lib. V, *Quæst.* III, art. 4); mais c'est parce que les biens ne paraissent avoir été distribués à des propriétaires, que sous la réserve favorable d'un retour au droit primitif. Si, en effet, les premiers distributeurs avaient été interrogés sur ce qu'ils pensaient à cet égard, ils auraient répondu ce que nous disons. « La nécessité, dit Sénèque le père, qui est la grande justification de la faiblesse humaine, anéantit toute loi (*), » — toute loi humaine, bien entendu, ou faite à la manière des lois humaines. — « Cassius, dit Cicéron (*Philippic.* XI), partit

(*) « Tout ce qu'elle a exigé, elle en prend la défense » (lib. IV, Controv. XXVII). Le même Sénèque éclaircit cette maxime par des exemples (*Excerpt. controv.* lib. VI). « C'est, dit-il, la nécessité qui commande d'alléger le navire en jetant les marchandises à la mer; c'est la nécessité qui étouffe l'incendie sous des ruines; la loi du temps est une nécessité. Suivant Théodore Priscien, ancien médecin, « il peut être souvent utile aux femmes qui vont être mères, et qui sont en danger de mort, d'acheter leur salut en sacrifiant leur enfant; de même le fait de couper les jeunes rameaux peut être salutaire aux arbres, et lorsque les navires surchargés de marchandises sont ballottés par une grande tempête, il n'y a de remède que dans le sacrifice de la cargaison. » Les premières paroles de ce passage regardent l'usage d'un instrument appelé Ἐμϐρυοθλάστης, dont on trouve la description dans Gallien et dans Celsus; mot qu'il faut par conséquent rétablir dans un passage de Tertullien, *de Animâ* (*a*). GROTIUS.

(*a*) Barbeyrac ajoute que le passage de Tertullien se trouve au chapitre XXV de ce traité *de animâ : « Est etiàm æneum speculum, quo jugulatio ipsa dirigitur, cæco latrocinio,* ἐμϐρυοπάχτην *adpellant, de infanticidii officio, utique viventis infantis peremptorium. »* La correction que Grotius propose ici, se trouvait déjà dans le *Trésor de la langue grecque*, t. I, p. 796, où Henri Étienne dit même que plusieurs avaient déjà remarqué que ce passage doit être ainsi lu. On peut consulter au sujet de ce passage de saint Augustin, et des questions qui s'y rattachent, aux points de vue scientifique, historique et moral, l'intéressante dissertation de M. Brillaud-Laujardière, sur l'*Avortement provoqué, considéré au point de vue médical, théologique et médico-légal.* édit. Aug. Durand, 1862. P. P. F.

pour la Syrie, province qui aurait appartenu à un autre si les hommes avaient observé les lois écrites; mais qui, ces lois étant rendues muettes, devenait sienne par la loi de nature. » On lit dans Quinte-Curce « qu'au milieu d'une calamité commune, chacun cherche où il peut son salut. »

VII.—Mais il y a des précautions à prendre pour que cette latitude ne sorte point des justes limites. La première, c'est de rechercher d'abord de toute façon si la nécessité ne peut être éludée d'une autre manière, en s'adressant, par exemple, au magistrat, ou même en essayant, à l'aide de prières, d'obtenir l'usage de la chose de celui à qui elle appartient (Less., lib. II, cap. XII, *Dub*. 12, n. 70). Platon ne permet de puiser de l'eau au puits du voisin, qu'autant que dans son propre fonds on aura fait fouiller jusqu'à la craie pour trouver de l'eau; et Solon, que si on a fait creuser dans son champ jusqu'à quarante coudées. Plutarque ajoute à ce détail cette remarque : « Il pensait qu'il fallait venir en aide à la nécessité, et non fournir à la paresse. » Xénophon dit dans sa réponse aux habitants de Sinope : « Là où le droit d'acheter ne nous est pas accordé, que ce soit sur le territoire des Barbares ou sur le sol de la Grèce, nous nous emparons de ce dont nous avons besoin, n'agissant point ainsi par insolence, mais par nécessité (*Expédit. Cyr.*, lib. V)[1].

[1] Le *droit de la nécessité*, si dangereux dans son application aux relations des peuples, est-il reconnu par la morale sociale et par la législation positive, en ce qui concerne les individus? En d'autres termes, l'homme est-il autorisé à causer du mal à autrui pour éviter un plus grand mal qui le menace lui-même ? Si le caractère de la loi morale, dit-on pour la négative, est de devoir être accomplie au prix de tous les sacrifices, il s'ensuit que l'homme ne doit jamais violer le droit des autres pour se soustraire à un danger, comme pour rejeter sur eux le mal que le hasard lui fait écheoir en partage. Les circonstances les plus extrêmes ne peuvent suspendre l'empire de cette règle. Ainsi, dans un

VIII. — Il ne faut pas, en second lieu, concéder ce droit dans le cas où le possesseur lui-même est exposé à une égale nécessité; car dans un cas égal, la condition de celui qui possède doit être préférée. « Celui-là n'est

naufrage, quand un matelot a saisi une planche comme moyen de salut, celui qui se noie à côté de lui n'a pas le droit d'user de sa force pour la lui arracher; ainsi le capitaine de vaisseau qui, pour sauver une centaine de passagers entraînés vers le gouffre sur une embarcation menaçant de couler à cause de la surcharge, fait jeter quelques individus à la mer, est passible de la peine du meurtre (Voir l'exemple cité par M. Béline, *Philosophie du Droit*, t. I, p. 220 et suiv.). Partant du principe que le caractère de la loi du devoir est tel que chacun doit sacrifier sa vie pour lui obéir, les philosophes qui nient le *droit de la nécessité*, condamnent même celui qui aurait causé du préjudice à autrui, sous l'empire d'une contrainte irrésistible. Ils n'admettent pas même une excuse en faveur de celui qui aurait causé un dommage très-léger, pour éviter un péril considérable. Ainsi, je me trouve mourant de soif et de faim, près d'un arbre dont les fruits peuvent me soutenir; le propriétaire présent sur les lieux s'oppose à ce que je sauve ma vie aux dépens de sa propriété; le droit naturel me défendrait de m'emparer de ses fruits sans son consentement.

On peut répondre que cette théorie est admirable pour des saints et pour des héros, mais qu'elle n'est point faite pour l'humanité. L'abnégation, le sacrifice, supposent une élévation de l'âme qui n'est pas l'apanage du commun des hommes. Il peut être facile de discourir, loin du péril, sur le dévouement absolu; mais quelque sublimes que soient les doctrines des philosophes, l'instinct de la conservation n'en sera pas moins toujours la loi la plus fatale de notre nature. S'il est vrai que l'homme ait reçu une destination sur la terre où Dieu l'a envoyé, c'est un devoir pour lui de défendre sa vie, qui est le premier des biens; c'est une obligation non moins impérieuse, de défendre les jours des personnes qui lui sont chères, et dont l'existence est nécessaire à son développement moral; c'est enfin une règle de la vie sociale, que l'intérêt individuel doit s'effacer devant l'intérêt du plus grand nombre.

Tandis qu'en morale certains philosophes veulent prouver que la crainte, si grande qu'elle puisse être, n'est pas un motif suffisant pour faire le mal, tous les législateurs, prenant en considération la faiblesse de la plupart des hommes, sont d'accord pour admettre que si la crainte est de nature à ébranler un grand courage, elle peut fournir une excuse complète : à la condition toutefois que le péril soit très-pressant et qu'il ne *puisse* être évité d'aucune manière légitime, soit en y opposant une ré-

pas fou, dit Lactance, qui, même en vue de son propre salut, n'a pas repoussé de la planche le naufragé qui s'y retenait, n'a point renversé de son cheval un blessé ; car il s'est abstenu de nuire, ce qui eût été un péché ; et éviter ce péché c'est œuvre de sagesse. » Cicéron avait dit,

sistance personnelle, soit en invoquant l'appui d'une force étrangère, soit en différant l'exécution. Voir : TISSOT, *Le Droit pénal étudié dans ses principes*, t. I, p. 45 ; BURLAMAQUI, t. I, p. 243 ; ROSSI, *Traité du droit pénal* t. II, chap. XXIII ; RAUTER, *Traité théorique et pratique du Dr. crimin. franç.*, n° 69 ; CHAUVEAU ET HÉLIE, *Théorie du Code pénal*, t. II, p. 261. L'imputabilité d'une action suppose, en effet, que l'agent était libre de s'en abstenir. Celui qui n'a agi que par contrainte, étant dominé par une force irrésistible, ne saurait donc être responsable aux yeux de la loi pénale. Ce principe est consacré par toutes les législations. La loi anglaise et les codes des États-Unis, la loi prussienne, le code pénal d'Autriche, exemptent de toute peine, sans distinction, l'agent qui était privé de la faculté d'agir librement, s'il y avait une force insurmontable. Le code pénal français dispose qu'il n'y a « ni crime, ni délit, lorsque le prévenu a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister » (art. 64). Cette disposition qui comprend tous les faits punissables, quelles que soient leur nature ou leur gravité relative, depuis les crimes jusqu'aux simples contraventions, ne s'applique pas seulement, de l'avis de tous les commentateurs, à des cas de contrainte physique, directe, immédiate ; mais encore à des cas de contrainte morale, pourvu que cette contrainte provienne d'une *impulsion étrangère*. Quant à l'agent qui n'aurait été excité que par l'emportement de ses passions, ou par ses propres dérèglements, il ne saurait invoquer l'excuse péremptoire de la contrainte. Voir : BOITARD, *Leçons sur les Codes pénal et d'instruct. crimin.*, 8e édit., p. 193 ; CHAUVEAU et HÉLIE, *libr. citat.*, t. II, p. 266 ; J. STEPHEN, *Summary of the crim. Law*, t. I, p. 12. — Le code suédois déclare innocent celui qui, pour éviter un grand danger, s'empare de la chose d'autrui. La loi anglaise est moins indulgente. Elle n'admet point que la faim puisse faire excuser le vol ; mais elle suppose le jury et les circonstances atténuantes. Le code pénal autrichien n'accorde qu'une simple atténuation, dans le cas de vol commis par extrême misère. Dans l'état actuel de la législation pénale française, la misère et la faim ne sont tout au plus admises que comme des circonstances atténuantes. Ce qui n'empêcherait pas, néanmoins, que le fait pourrait échapper à toute pénalité, si les circonstances appréciées par le juge démontraient une nécessité suffisamment impérieuse pour constituer un cas de force majeure.

au livre III de son traité des devoirs : « Est-ce qu'un homme sage, pressé par la faim, enlèvera un aliment à un autre homme, quand cet homme ne serait utile à rien? Pas du tout. Ma vie ne m'est pas plus utile, en effet, qu'une disposition d'esprit qui m'éloignerait de porter atteinte aux droits d'autrui, au profit de mon propre intérêt. » On lit dans Quinte-Curce que « la cause de celui qui ne donne pas du sien est préférable à celle de celui qui demande le bien des autres. »

IX. — En troisième lieu, la restitution devra être faite dès que ce sera possible. Il y a des auteurs qui pensent différemment, par cette raison que celui qui a fait usage de son droit n'est point obligé de restituer (ADRIAN., *quod*, lib. I, art. 2, col. 3; COVARRUVIAS, *dict. loc.*). Mais il est plus vrai de dire qu'ici le droit n'a pas été entier, mais qu'il a été restreint par l'obligation de restituer, du moment où la nécessité viendrait à cesser. Un droit ainsi réduit suffit pour maintenir l'équité naturelle contre la rigueur de la propriété.

X. — On peut inférer de là comment il est permis à celui qui fait une guerre juste d'occuper un territoire situé dans une contrée en dehors des hostilités. Cela peut arriver s'il y a péril non imaginaire, mais assuré, que l'ennemi n'envahisse lui-même cet endroit, et ne cause par là des dommages irréparables; à la condition aussi de ne s'emparer de rien qui ne soit nécessaire à la défense : de ne profiter, par exemple, que des seuls avantages topographiques du pays, en laissant intactes la juridiction et la jouissance du propriétaire; enfin, à la condition d'avoir l'intention de restituer la place occu-

et une absence de volonté coupable. Ce serait alors presque un retour au cas de la légitime défense et à l'excuse de la nécessité. Voir : ROSSI, *Libr. citat.*, t. II, p. 221; CARNOT, *Commentaire sur le Code pénal*, art. 64; RAUTER, *Libr. citat.*, nº 73; LESELLYER, *Traité du Dr. crim.*, nºs 86-90; TISSOT, *Libr. citat.*, t. I, p. 48. (P. P. F.

pée à mesure que la nécessité aura cessé. « Enna fut-elle retenue par une action coupable ou par nécessité,...» dit Tite-Live (lib. XXIV); c'est qu'ici il y a faute dès qu'on s'éloigne le moins du monde de ce qui est nécessaire. Les Grecs qui accompagnaient Xénophon, ayant un besoin pressant de navires, s'emparèrent, d'après l'avis de Xénophon lui-même, de vaisseaux qui passaient; mais ils s'arrangèrent de manière à conserver intactes les marchandises à leurs propriétaires, à nourrir les matelots et à payer le prix de leur passage (*Expédit. Cyr.*, lib. V). Ainsi donc le premier des droits qui restent de cette ancienne communauté de biens, depuis l'établissement de la propriété, c'est, comme nous venons de le dire, *le droit de nécessité*[1].

[1] Les reproches adressés à Grotius et aux auteurs qui ont soutenu sa doctrine, sont graves et fondés. S'ils ont posé le principe vrai qu'il est permis d'employer tous les moyens pour obtenir la victoire et arriver à la paix, but seul légitime de la guerre, de cette base ils ont tiré une conséquence absolument fausse. Ils ont appliqué aux nations amies les conséquences de la guerre, qui devraient être restreintes aux peuples belligérants. Ils se sont appuyés sur une foule d'exemples tirés de l'histoire, sans réfléchir que les faits, quelque nombreux qu'ils soient, lorsqu'ils sont contraires à la loi, la violent, mais ne l'abrogent pas, et que ceux par eux cités étaient des violations flagrantes des lois primitive et secondaire. Cependant on est heureux de reconnaître que cette théorie n'a pas été adoptée entièrement dans la pratique, du moins en ce qui concerne le droit de passage. « Je ne crois pas, dit M. Hautefeuille, que les peuples même les plus portés à mépriser et à fouler aux pieds les droits des nations pacifiques, aient jamais réclamé le passage de leurs armées sur le territoire neutre comme un droit naturel, ainsi que le prétendent Grotius et ses imitateurs. Souvent il a été exécuté de force, arraché à une nation faible par la menace ou la violence, mais non obtenu comme un droit dérivant de la loi primitive ou secondaire. Le fait revient sans doute au même résultat, mais du moins l'injustice ne s'est pas revêtue de l'apparence mensongère de la légalité » (*Dr. et Dev. des Nat. neut.*, t. I, p. 153).

Grotius a donc commis une grande erreur dans l'appréciation des droits des belligérants. En développant dans plusieurs endroits de son

XI. — Le second est *le droit d'usage innocent*[1]. « Pourquoi, en effet, dit Cicéron, quand on le peut sans se nuire à soi-même, ne ferait-on pas participer autrui aux choses qui sont utiles à celui qui les reçoit, et ne causent aucun préjudice à celui qui les donne? » (*De offic.*, lib. I.) Aussi Sénèque nie-t-il qu'on puisse citer comme acte de bienfaisance, la permission qu'on donne à un autre d'allumer au sien son flambeau (*De Benef.*, lib. IV). Nous lisons dans Plutarque (*Symposiac.*, lib. VII), « qu'il ne nous est pas permis de laisser perdre les aliments lorsque nous nous en sommes rassasiés, d'obstruer ou de cacher la source après nous y être désaltérés à notre gré, de détruire les signes indicateurs de la navigation ou de la route, après qu'ils nous ont servi. »

XII.—C'est ainsi qu'un fleuve, en tant que fleuve, appartient en propre au peuple dans les limites duquel il coule, ou à celui sous le pouvoir de qui se trouve ce

livre cette étrange théorie qu'à l'origine du monde toutes choses étaient communes; qu'elles ne sont devenues propres aux individus et aux nations, qu'en vertu d'un partage fait du consentement tacite de tous; mais que ce partage n'est pas absolu, et que la communauté reprend son empire dans tous les cas où il y a nécessité pour l'un des anciens co-propriétaires de la réclamer : il a jeté dans le monde une doctrine qui a causé plus d'un désastre. « Le droit de la nécessité, dit M. Hautefeuille, détruit en réalité l'indépendance de tous les peuples pacifiques..... La fin du dernier siècle et le commencement de celui-ci ont vu les belligérants pousser l'exercice du droit de la nécessité à ses plus extrêmes limites, et les neutres forcés, pour obtenir le respect dû à leur indépendance, de prendre une attitude telle qu'elle imposât à leurs oppresseurs. » La destruction de la flotte danoise, dans le port même de Copenhague, par les Anglais, en 1801, et le bombardement de Copenhague par le même peuple en 1807, furent présentés comme justifiés par le droit de la nécessité (*Dr. et Dev. des Nat. neutres*, t. I, p. 151 et suiv.). P. P. F.

[1] Sur le droit *d'usage innocent*, voir VATTEL, *Le Droit des gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. II, p. 113 et suiv., la note, p. 114; sur le droit de *passage innocent*, la note p. 116 et suiv., où nous avons traité la question d'une manière développée, et cité les auteurs qui l'ont étudiée.

P. P. F.

peuple. Il lui est permis d'y jeter une digue; tout ce qui naît dans ce fleuve lui appartient. Mais ce fleuve, considéré comme eau courante, demeure commun, au point de vue du droit d'y boire et d'y puiser (*l. quædam, Digest., de rer. divis.*). « Qui défendra, dit Ovide, d'allumer un flambeau à un flambeau voisin? Qui conservera dans la mer creuse les vastes eaux? » Le même poëte fait ainsi parler Latone aux Lyciens : « Pourquoi empêchez-vous qu'on ne se serve de vos eaux? L'usage des eaux est commun..... » Dans ce passage, Ovide appelle aussi les ondes « un bien public, » c'est-à-dire en donnant au mot *public* une signification moins propre, « commun aux hommes; » c'est dans ce sens que certaines choses sont appelées publiques par le droit des gens. Virgile, de même, a dit que l'onde est ouverte à tous les hommes.

XIII. — 1. C'est ainsi que les territoires, les fleuves et les portions de mer qui pourraient devenir la propriété de quelque peuple, doivent être ouverts à ceux qui ont besoin d'un passage pour des causes légitimes; par exemple, parce que chassés de leur patrie ils cherchent des terres inoccupées, ou parce qu'ils veulent faire le négoce avec une nation éloignée, ou même parce qu'ils vont revendiquer dans une guerre juste ce qui leur appartient (*Bald.*, III, *consil.* 293). Le motif est ici le même que plus haut : c'est parce que la propriété a pu être introduite sous la réserve d'un semblable usage, utile à ceux qui s'en servent, et non nuisible à ceux qui le permettent (*). Aussi les fondateurs de la propriété doivent-ils être regardés comme ayant préféré qu'il en fût ainsi [1].

(*) Servius dit sur ce vers de l'Énéïde (lib. VII) :

« ..... *littus que rogamus*
Innocuum..... »

« *innocuum*, » celui qu'on peut revendiquer sans nuire à personne.

GROTIUS.

[1] Grotius, Wolf (§ 1182), Vattel, Schiara (*Theologia bellica*, lib. I,

2. Nous avons un exemple remarquable de ce droit dans l'histoire de Moïse, qui devant traverser des territoires étrangers, proposa comme conditions d'abord aux Iduméens, et ensuite aux Amorrhéens, qu'il suivrait la voie royale et qu'il ne se rejetterait point sur les propriétés

diff. 10, etc.), ont commis une grave erreur en prétendant que le belligérant a le droit absolu d'exiger le passage de ses armées sur le territoire neutre, et que le souverain ne peut le refuser, sans donner un juste sujet de guerre contre lui. Non-seulement le passage des troupes armées sur le territoire d'une nation neutre, n'est pas un droit qu'un peuple belligérant puisse exercer, toutes les fois qu'il en a besoin, ou qu'il le juge à propos, et dont le refus serait une injustice; non-seulement le neutre peut refuser ce passage sans donner lieu, contre lui, à aucune plainte fondée; mais encore le fait par le belligérant d'exiger ce passage, est une violation de ses devoirs et des droits du neutre, tandis que la concession du passage est, de la part du neutre, une violation de ses devoirs, qui l'expose à être traité en ennemi. Grotius et ses imitateurs ont avancé comme principe fondamental, que toutes les fois qu'une nation retirait un grand avantage d'un fait, sans causer à un autre un dommage considérable, elle avait le droit de commettre ce fait; que, de plus, les chemins publics et toutes les voies de communication étaient communs à tous les hommes, à ce point que le souverain d'un pays ne pouvait en refuser l'usage aux autres peuples (voir Galiani, *Déi doveri de principi neutrali*, part. I, cap. VII). Sur ces principes ils ont établi que le droit de traverser un pays appartenait, comme *droit*, à tous les peuples, soit pour le commerce, soit pour le voyage, soit même pour aller faire la guerre à une autre nation; pourvu cependant que le passage soit sans inconvénients pour le peuple propriétaire du sol. « La simple énonciation de cette doctrine, dit M. Hautefeuille, me paraîtrait suffisante pour en démontrer le peu de solidité. Grotius admet, comme principe fondamental du droit des gens, l'indépendance des nations les unes à l'égard des autres, indépendance absolue et essentielle, sans laquelle il ne peut exister de nations. Comment donc cette indépendance peut-elle se concilier avec le droit de passage, cette espèce de servitude?..... Si le droit de passage existe, l'indépendance n'existe plus, il n'y a plus de souveraineté. Si, au contraire, l'indépendance est incontestable, il n'y a pas de droit de passage ..» Grotius met une double condition pour que le passage soit un droit : il ne doit pas être nuisible au neutre; et de plus, il est nécessaire qu'il s'agisse d'une guerre juste. Mais quel sera le juge de l'innocuité du passage? Qui prononcera sur la justice ou l'injustice de la guerre? Sera-ce le neutre? Mais alors son jugement seul amenant le re-

privées; mais que s'il venait à avoir besoin de quelques propriétés appartenant à des particuliers, il leur en payerait le juste prix (*Nombr.* XX et XXI). Ces conditions ayant été repoussées, ce fut pour lui un motif légitime de déclarer la guerre aux Amorrhéens (*). « On lui refusait, en effet, dit Augustin, le passage innocent, qui devait lui être ouvert d'après le droit très-équitable de la société humaine » (*Lib.*, *Quœst.* XLIV, *super Numer.*, *ad cap.* XX).

fus, il est évident que le belligérant indépendant refusera de s'y soumettre; car si c'est un droit naturel, il ne peut être contraint à subordonner son exercice à l'appréciation d'un autre. Sera-ce le belligérant lui-même? Mais alors le même inconvénient se rencontre; le neutre indépendant ne peut être soumis au jugement d'une autre nation. D'ailleurs le belligérant serait toujours porté à déclarer ses motifs de guerre justes et légitimes, et il ne saurait avouer que le passage qu'il demande sera nuisible pour le neutre. Cocceius a bien senti la difficulté de cette question; aussi il n'hésite pas à dire que la force des armes seule peut la trancher. Grotius appuye son erreur sur des faits historiques, mais ni le fait, ni la prétention ne sauraient justifier la violation du droit et l'abus de la force. On ne saurait, d'ailleurs, citer, comme le remarque Galiani (*Lib. citat.* part. I, cap. VII), un seul exemple d'un peuple puissant, véritablement neutre, auprès duquel un belligérant plus faible ait cherché à faire valoir ce prétendu droit; il n'existe pas un seul traité qui puisse être invoqué à l'appui de cette doctrine. Si quelques-uns ont stipulé la liberté de passage en faveur des armées de l'un des contractants, sur le territoire de l'autre, ce n'a été que comme concession spéciale, et non comme consécration d'un droit naturel. Plusieurs auteurs ont réfuté l'opinion de Grotius au sujet de ce droit de passage : Gronovius, Puffendorf (*Du Droit de la nat. et des gens*, liv. III, ch. III, § 5), Galiani (*Lib. citat.*, part. I, cap. VII). Le dernier a traité cette question avec beaucoup de talent et d'impartialité. Nous avons emprunté toute cette argumentation au savant ouvrage de M. HAUTEFEUILLE, *Des Droits et des Devoirs des nations neutres*, 2e édit., Guillaumin, 1858, t. I, p. 246 et suiv. Voir aussi, *eod. lib.*, t. I, p. 310 et suiv. P. P. F.

(*) « De justes guerres étaient faites par les fils d'Israël contre les Amorrhéens, » dit Augustin, dans le passage cité. C'est ainsi qu'Hercule tua Amyntor, roi d'Orchomènes, pour lui avoir refusé le passage, comme le rapporte Apollodore. Les Grecs firent la guerre à Télèphe, parce qu'il ne leur avait pas permis de passer sur son territoire; le scho-

3. Les Grecs, compagnons de Cléarque, disaient : « Nous retournerons chez nous, si personne ne nous inquiète ; si quelqu'un nous fait injure, nous nous efforcecerons de la repousser, avec le secours des dieux. » La conduite d'Agésilas (*) ne fut pas beaucoup différente. A son retour d'Asie, étant arrivé en Troade, il demanda si on voulait qu'il passât en ami, ou en ennemi (PLUTARQ., *Apopht.*). Lysandre (**) aussi demanda aux Béotiens s'ils voulaient qu'il passât les piques levées ou baissées. Les Bataves, dans Tacite (*Hist.*, lib. IV), font dire aux habitants de Bonne, que « si personne ne leur résiste, leur passage sera inoffensif ; mais que si des armes marchent à leur rencontre, ils se frayeront une route avec le fer. » Cimon, autrefois, devant porter des secours aux Lacédémoniens, avait fait traverser le territoire des Corinthiens par ses troupes. Comme les Corinthiens lui reprochaient de ne pas s'être adressé d'abord à leur république, car celui qui frappe à la porte d'autrui n'entre point sans la permission du maître du logis : « Mais vous, leur dit-il, vous n'avez pas frappé aux portes des Cléoniens et des Mégariens ; vous les avez brisées, vous imaginant que tout doit être ouvert au plus fort » (PLUTARQ., *Vie de Cimon*). L'opinion qui tient le milieu est la vraie : elle consiste à dire que le passage doit être sollicité d'abord (***) ; mais

liaste d'Horace sur l'ode contre Canidie, en fait l'observation. Ajoutez la loi des Lombards, lib. II, tit. LIV, cap. II. GROTIUS.

(*) Voyez aussi à ce sujet ce que dit Plutarque dans la *vie d'Agésilas*. G.

(**) Voyez le même Plutarque, *Vie de Lysandre*. G.

(***) « C'est comme nous, dit Aristophane. Lorsque nous voulons aller à Delphes, nous demandons d'abord le passage aux Béotiens » (Avib.). Sur quoi le scholiaste remarque qu'on ne demandait passage que pour une armée. Les Vénitiens laissèrent passer les Allemands et les Français, qui se disputaient la ville de Marano. Paruta, lib. XI. Les Allemands s'étant plaints de ce qu'on avait donné passage à leurs ennemis, les Vénitiens dirent qu'ils n'auraient pu l'empêcher qu'en prenant les armes, et que ce

que, si on le refuse, on peut se l'arroger. C'est ainsi qu'Agésilas (*), à son retour d'Asie, ayant demandé le passage au roi de Macédoine, et ce dernier ayant dit qu'il délibérerait sur cette demande, répondit : « Qu'il délibère ; pour nous, pendant ce temps, nous passerons [1]. »

4. On alléguera avec peu de raison la crainte que peut inspirer une grande masse d'hommes usant du passage ; car mon droit ne peut être anéanti par la crainte ; et il le peut d'autant moins, qu'il y a des précautions possibles : par exemple, faire passer les troupes en détachements séparés ; les désarmer (**) : ce que les habitants de la colonie d'Agrippine proposaient aux Germains (Tacite, *Hist.*, lib. IV), et tel avait été l'antique usage du pays des Eléens, suivant l'observation de Strabon (lib. VIII) ;

n'était pas leur coutume d'en venir là, à moins qu'ils n'eussent affaire à des ennemis déclarés (*eod. lib.*). Le pape eut recours à la même excuse (libr. XII, *du même auteur*). Grotius.

(*) Voyez aussi, sur ce point, Plutarque, dans la vie d'Agésilas. Grotius.

[1] « En comparant, dit Wheaton, les règles de la guerre à présent établies par l'usage général des nations, avec ce que nous dit Grotius, on distingue clairement l'étendue des améliorations qui ont eu lieu depuis la publication de son ouvrage. Si l'époque malheureuse des guerres de la Révolution française a trop souvent fourni des exemples de la violation de ces règles, elles n'ont pas cessé d'être formellement reconnues, et quand on les violait, on s'excusait par la nécessité de sa propre défense, ou par l'exemple des autres » (*Hist. des progrès du Dr. des gens*, 3e édit., 1853, t. II, p. 409). P. P. F.

(**) On en trouve un exemple dans les *Excerpta Legationum*, lib. XII, et dans Bembus, *Histor.*, *Ital.* lib. VII. Voyez aussi des traités remarquables pour le passage, entre Frédéric Barberousse et Isaac l'Ange, dans quelques endroits de Nicétas, lib. II de la vie de ce même Isaac. Dans l'empire d'Allemagne, celui qui demande passage donne des sûretés pour la réparation du dommage qu'il pourra causer. Voyez Krantzius, *Saxonic.*, lib. X, et Mendoza, *in Belgicis*. César ne voulut pas accorder le passage aux Suisses par la province romaine, parce qu'il pensait que ces hommes, animés de mauvaises intentions, ne pourraient s'empêcher de commettre des injures et des dommages (*de Bell. Gallic.*, lib. I). Grotius.

mettre à la charge de celui qui passe, de bonnes garnisons qui protégeront celui qui accorde le passage; se faire donner des otages (*), à l'exemple de Séleucus qui en demandait à Démétrius pour lui permettre de séjourner dans les limites de son empire. Ainsi, même la crainte qu'on aurait du prince contre lequel celui qui use du passage va porter une juste guerre, ne peut suffire pour refuser le droit de passer[1]. Il ne faut pas admettre davantage l'affirmation que le passage pourrait avoir lieu d'un autre côté; car chacun pourrait en dire autant, et de cette manière le droit de passer serait complétement anéanti; mais il suffit que le passage soit demandé de bonne foi, du côté le plus proche et le plus commode. Au reste, si celui qui veut passer est l'auteur d'une guerre injuste, s'il entraîne mes ennemis à sa suite (**), je pourrai lui refuser le passage; car, même sur son propre territoire, il me serait permis dans ce cas de marcher à sa rencontre, et de lui barrer le chemin[2].

(*) Vous en avez un exemple dans Procope, *Persic.*, lib. II. GROTIUS.

[1] « Quand la nécessité, dit Vattel, n'exige pas le passage, le seul danger qu'il y a à recevoir chez soi une armée puissante peut autoriser à lui refuser l'entrée du pays. On peut craindre qu'il ne lui prenne envie de s'en emparer, ou au moins d'y agir en maître, d'y vivre à discrétion. Et qu'on ne nous dise point avec Grotius que notre crainte injuste ne prive pas de son droit celui qui demande le passage. La crainte probable, fondée sur de bonnes raisons, nous donne le droit d'éviter ce qui peut la réaliser, et la conduite des nations ne donne que trop de fondement à celle dont nous parlons ici. D'ailleurs, le droit de passage n'est point un droit parfait, si ce n'est dans le cas d'une nécessité pressante, ou lorsque l'innocence du passage est de la plus parfaite évidence » (*Le Droit des Gens*, liv. III, chap. VII, § 123, édit. Guillaumin, 1863, t. II, p. 475). P. P. F.

(**) Ce que disaient les Francs qui étaient dans le pays de Venise, à Narsès, qui avait des Lombards dans son armée (*Gothic.*, lib. IV.) (*a*). Vous avez d'autres exemples de passage refusé dans Bembus (*Italic.*, lib. VII), et dans Paruta (*Histor. Venet.*, lib. V et VI). GROTIUS.

[2] Wheaton rétablit ainsi sur ce point les règles du droit des gens mo-

(*a*) Procope, *Gothic.*, lib. IV. (B.)

5. Le passage n'est pas dû seulement aux individus : il l'est encore aux marchandises. Car il n'est permis à personne d'empêcher une nation de faire le commerce avec n'importe quelle autre nation éloignée d'elle [1]. La société

derne : « Les hostilités ne peuvent être loyalement exercées dans la juridiction territoriale de l'Etat neutre qui est l'ami commun des deux parties. Cette exemption s'étend au passage d'une armée ou d'une flotte dans les limites de la juridiction territoriale, qui ne peut être aisément considéré comme un passage innocent, tel qu'une nation a le droit de le demander à l'autre. Et même si c'était un pareil passage innocent, c'est un de ces droits *imparfaits* dont l'exercice dépend du consentement du propriétaire, et qui ne peut être forcé contre sa volonté. Il peut être accordé ou refusé au gré de l'État neutre. Mais s'il est accordé, il n'y a pas lieu à réclamation de la part de l'autre puissance belligérante, pourvu que le même privilége lui soit accordé, à moins qu'il n'y ait des raisons suffisantes pour le refuser » (*Éléments du droit international*, 3e édit., t. II, p. 86 et suiv.). P. P. F.

[1] Grotius, dans ce passage, décide que le souverain d'un territoire ne peut refuser le passage de marchandises sur ses terres, parce que personne n'a le droit d'empêcher une nation de trafiquer avec toute autre nation éloignée. Suivant Puffendorf, au contraire, les seules lois de l'humanité ne semblent pas imposer l'obligation de donner passage aux marchandises étrangères, si l'on en excepte les choses nécessaires à la vie. Pour les autres objets qui ne servent qu'au luxe, ou dont le trafic tend plutôt à entasser des richesses superflues, ou à satisfaire l'avarice qu'à fournir aux besoins de la vie, il ne voit pas de quel droit on prétendrait obliger une nation à les laisser transporter à travers son territoire (*Dr. de la nat. et des gens*, liv. III, ch. III, § 6). M. Massé préfère l'opinion de Puffendorf, sans admettre toutefois sa distinction entre les choses nécessaires à la vie, et les choses qui ne servent qu'au luxe; car, dit-il, « il est certaines époques dans la vie des peuples, où il devient à peu près impossible de distinguer le superflu du nécessaire. » M. Massé reconnaît la vérité du principe allégué par Grotius, que personne n'a le droit d'empêcher une nation de trafiquer avec une autre nation, mais il déclare que la conséquence est fausse. Quel est le sens de cette règle? C'est qu'une nation ne peut s'interposer violemment entre deux nations pour leur interdire, médiatement ou immédiatement tout commerce; qu'elle ne peut, en temps de paix, établir autour d'une autre nation une sorte de blocus qui l'empêche de trafiquer avec ses voisins. Mais cela ne veut pas dire qu'une nation doive se dispenser de prendre les mesures intérieures qui lui sont utiles ou convenables, alors même que l'effet indirect de ses

humaine est, en effet, intéressée à ce que ce soit permis; et cela ne cause de dommage à personne, car on ne doit pas regarder comme un préjudice la perte d'un gain sur lequel on comptait, mais qui n'était pas dû. Aux témoignages que nous avons produits ailleurs sur ce point, nous en ajouterons un, tiré de Philon (*) : « Toutes les mers sont parcourues par des vaisseaux marchands, qui naviguent en sûreté pour exercer le commerce que les nations établissent entre elles, par ce désir naturel d'entretenir une société, et de faire en sorte que l'abondance des unes vienne au secours de la disette des autres (**).

mesures réagirait à l'extérieur sur les intérêts des nations voisines. Ce serait porter la plus grave atteinte à la souveraineté et à la liberté des peuples. Aussi Grotius, après avoir fait une fausse application des principes dont il exagérait les conséquences, en a lui-même indiqué plus tard la juste limite, en décidant qu'il est permis à un peuple de faire avec quelque autre un traité, par lequel celui-ci s'engage à ne vendre qu'à lui certaines denrées qui ne croissent point ailleurs (voir, *infrà*, § 24). M. Massé, qui adopte sur ce point la critique de Barbeyrac, pense donc qu'une nation peut refuser aux États voisins le transit de leurs marchandises sur son territoire; il pense même qu'elle est fondée à se refuser à ce que des marchandises qu'elle a pu prohiher soient déposées, même momentanément, sur son territoire. Mais il ajoute, fort heureusement, que, dans nombre de cas, il est d'une bonne politique d'accorder cette faculté, parce que le transit peut être une cause de bénéfices pour l'État sur le territoire duquel il a lieu (*Le Droit commercial dans ses rapports avec le Droit des gens et le Droit civil*, édit. Guillaumin, 1861, t. I, p. 81 et suiv.). P. P. F.

(*) *De Legatione, ad Cajum.* G.

(**) On lit dans Florus (lib. III) : « Supprimez le commerce, vous rompez l'alliance du genre humain. » Servius dit à propos d'un vers de l'Églogue IV, que « la navigation a pour origine le négoce. » Le même dit à propos d'un vers du 1er chant des Géorgiques : « Cela signifie que c'est la nécessité de chercher à se pourvoir des choses utiles à la vie, qui a fait découvrir aux hommes l'art et le goût de la navigation; et que c'est pour l'avantage commun que le commerce de la mer est ouvert à tous » (*a*). Suivant Ambroise, « la bonne mer est comme l'asile des fleu-

(*a*) Ce dernier membre de phrase n'est pas de Servius, mais de Sénèque, dit Barbeyrac; et cet annotateur renvoie au livre des Bienfaits, lib. I, chap. VIII.

Car l'envie n'a jamais envahi l'univers entier, ni aucune de ses grandes parties. » Voici un autre passage de Plutarque, qui parle ainsi au sujet de la mer : « Cet élément a rendu sociable et traitable notre existence, qui sans cela eût été farouche et sans commerce, en suppléant par une assistance mutuelle ce qui manquait, et en faisant naître, par l'échange des biens, la société et l'amitié.» A cette pensée se rapporte la proposition suivante de Libanius : « Dieu n'a pas accordé toutes choses à toutes les parties de la terre, mais il a distribué ses dons à différents pays, afin que les hommes ayant besoin les uns des autres, entretinssent société ensemble. Aussi a-t-il suscité le négoce comme un moyen facile à tout le monde de jouir en commun de toutes choses, en quelque endroit de la terre qu'elles naissent. » Euripide faisant parler Thésée dans les Suppliantes, lui fait compter la

ves, est la source des pluies, elle détourne les inondations, elle porte les convois de marchandises, et c'est par elle que sont reliés entre eux les peuples éloignés les uns des autres » (*De creatione*). Cette pensée est prise de Basile (*Hexaëmer.*, IV). Théodoret (*de Provident.*, lib. II) a dit élégamment de la mer, que c'est le « marché du monde, » et que les îles sont « des stations dans la mer.» J'ajouterai les paroles suivantes de Chrysostôme (*ad Stelechium*) : « Comment pourra-t-on exprimer assez la grande facilité que nous avons de commercer ensemble? Afin que la longueur du chemin ne fût pas un obstacle à ces relations, Dieu a mis à notre disposition une route plus courte, c'est-à-dire la mer, qui est voisine de tout pays. Ainsi le monde n'étant que comme une seule maison, nous pouvons nous visiter souvent les uns les autres, et chacun de nous communiquant à son semblable les produits de son sol, il est facile de se pourvoir des choses qui sont abondantes chez les autres. De sorte que chacun habitant dans un petit coin de la terre, jouit des biens qui naissent partout, de même que s'il était maître de tout. Et comme si l'on était tous à une même table de convives, on n'a qu'à étendre la main pour donner de ce que l'on a devant soi à ceux qui sont à un autre bout de la table, et recevoir d'eux à son tour de ce qu'ils ont devant eux. »

GROTIUS.

Mais sa citation est inexacte, et nous n'avons point trouvé le passage dans le livre du philosophe. P. P. F.

navigation parmi les choses que la raison humaine a inventées pour le bien commun. Voici ses termes: « Chaque contrée supplée à ce que lui refuse son climat, par les expéditions maritimes de ses vaisseaux. » On trouve dans Florus : « Supprimez le commerce, vous rompez l'alliance du genre humain » (lib. III).

XIV. — 1. Mais on demande si lorsque les marchandises passent sur le territoire, ou sur un fleuve, ou sur la portion de la mer qui peut être considérée comme une dépendance du rivage, elles peuvent être frappées d'impôts par celui qui exerce la juridiction sur la contrée? Il est certain que toutes les charges qui n'ont aucun rapport avec ces marchandises, ne peuvent équitablement être imposées sur ces dernières. C'est ainsi que la contribution personnelle, imposée aux citoyens pour subvenir aux dépenses de l'État, ne peut être exigée des étrangers en passage.

2. Mais s'il y a des charges à subir pour procurer aux marchandises la sûreté du passage, ou pour toute autre chose qui les concerne, on peut imposer sur elles quelque droit pour y subvenir; pourvu que ce droit soit proportionné au sujet pour lequel on l'impose. C'est de là, en effet, que dépend la justice de l'impôt comme du tribut (*). Ainsi le roi Salomon reçut-il un droit pour le passage des chevaux et de la toile qui traversaient l'isthme de Syrie (I *Reg.* x, 29). Pline disait de l'encens : « Il ne peut être transporté que par les terres des Guébanites; aussi paie-t-on un droit au roi de ces peuples » (**) (lib. XII, cap. 14). C'est ainsi que les Marseillais s'enrichirent au moyen du canal que Marius avait conduit du Rhône à la

(*) Voyez la loi lombarde, lib. II, tit. XXXI, cap. XXXIII, et la lettre des évêques au roi Louis, qui se trouve parmi les Capitulaires de Charles le Chauve, ch. XIV. GROTIUS.

(**) Il y a quelque chose de semblable dans Léon d'Afrique, vers le commencement. GROTIUS.

mer, « en exigeant un droit de ceux qui remontaient avec leurs bateaux ou qui descendaient le canal (*), » ainsi que le raconte Strabon, au livre IV de son ouvrage. Le même auteur nous enseigne, dans le livre VIII, que les Corinthiens, depuis les temps les plus anciens, percevaient un impôt sur les marchandises que, pour éviter le détour du cap de Malée, on transportait par terre d'une mer à l'autre. C'est ainsi que les Romains recevaient un prix pour le passage du Rhin (TACITE, *Hist.*, lib. IV) [1]. « Même sur les ponts on paie un droit de péage, » dit Sénèque. Quant aux questions relatives aux impôts pour le passage des fleuves, les livres des jurisconsultes en sont pleins (CHOPPIN., *de Doman.*, lib. I, tit. IX; PEREGRIN., l. I, *de jure fisci*, c. I, n. 22; ANGEL. *consil.*, 199; ZABAR., *consil.* 38; FIRM., *in Tract. de gabell.*).

3. Mais il arrive fréquemment que la limite équitable n'est pas observée. Strabon accuse de cet abus les Phylarques des Arabes, et il ajoute : « Qu'il est, en effet, difficile, qu'entre gens ayant la force à la main, et violents,

(*) Aristophane fait allusion à ces sortes d'impositions dans sa comédie *des Oiseaux,* lorsqu'il veut que l'on ferme le passage de l'air, afin que les dieux soient obligés de payer quelque impôt pour la fumée de la graisse des victimes. GROTIUS.

[1] Voici les passages de Tacite auxquels il est fait allusion : « Les Teuctères, nation séparée de la colonie par le Rhin, envoyèrent des députés au conseil public des Agrippiniens, avec des instructions que le plus violent d'entre eux exposa..... » (*Hist.*, lib. IV, cap. LXIV). « La crainte de l'avenir ne permettait pas aux Agrippiniens d'accepter ces conditions, ni leur fortune présente de les repousser ouvertement. Après avoir pris le temps de se consulter, ils répondirent ainsi : « La première occasion d'affranchissement qui s'est présentée, nous l'avons saisie avec plus d'ardeur que de prudence, afin de nous réunir à vous et aux autres Germains nos frères..... Nous supprimons les taxes et les charges qui pèsent sur le commerce. La circulation sera libre, mais on passera de jour et sans armes, jusqu'à ce que ces droits nouveaux et inusités aient acquis la sanction du temps et de l'habitude » (*Ibid.*, cap. LXV, traduction de L. Burnouf, édit. Hachette, 1863, p. 589, 590, 591). P. P. F.

une proportion puisse être tracée qui ne soit pas onéreuse pour le commerçant » (lib. XVI).

XV. — 1. On doit aussi permettre à ceux qui transportent leurs marchandises, ou qui passent, de séjourner quelque temps soit pour leur santé, soit pour quelque autre juste sujet ; car ce séjour est compris au nombre des usages innocents (VICTORIA, *de Indis*, *relect.* II, n. 1). C'est pourquoi Ilionée (*), dans Virgile, voyant qu'on ne voulait pas permettre aux Troyens de s'arrêter sur la terre d'Afrique, ose-t-il en appeler à la justice des dieux ; et les Grecs trouvèrent-ils fondée la plainte des Mégariens contre les Athéniens, qui les repoussaient de leurs ports, « contrairement au droit commun, » suivant l'expression de Plutarque (*Vie de Périclès*). Aussi aucune autre cause de guerre ne parut-elle plus juste aux Lacédémoniens (DIODOR., lib. XII ; THUCYDID., lib. I).

2. Il s'ensuit qu'il est permis de dresser une construction momentanée sur le rivage, par exemple, quand même nous accorderions que ce rivage serait occupé par un peuple ; car ce que dit Pomponius, qu'un décret du préteur est nécessaire pour être admis à construire sur le rivage public ou sur la mer, n'est relatif qu'aux établissements permanents, auxquels fait allusion ce vers du poëte : « Les poissons sentent la mer retrécie par les grandes masses de pierres jetées dans ses profondeurs. »

XVI. — Et même on ne doit pas refuser une demeure fixe à des étrangers qui, chassés de leur patrie, cherchent une retraite, pourvu qu'ils se soumettent au gouvernement établi, et qu'ils observent toutes les prescriptions nécessaires pour prévenir les séditions. Le divin poëte a

(*) Servius dit sur ce passage, que « la possession du rivage est à celui qui l'occupe ; de sorte que c'est se montrer cruel que d'empêcher les autres de jouir de choses qui sont communes. » Servius raconte, dans le même endroit, que « Laomédon fut tué par Hercule, parce qu'il l'avait *repoussé* du port de Troie. » GROTIUS.

parfaitement observé cette équité, lorsqu'il introduit Énée proposant les conditions suivantes : « Que Latinus, mon beau-père, conserve le commandement des armées, que mon beau-père garde son pouvoir souverain. » Et dans Denys d'Halycarnasse (lib. I), le même Latinus dit que la cause d'Énée est juste, s'il a abordé dans ses États en y étant réduit par le manque de demeures. C'est le propre des Barbares de repousser les étrangers, dit Strabon par la bouche d'Ératosthènes (lib. XVII); et les Spartiates n'ont pas été loués à cet égard. De l'avis d'Ambroise, ceux qui empêchent les étrangers de pénétrer dans leur ville, ne doivent pas du tout être approuvés (*De offic.*, lib. III, cap. VII). C'est ainsi que les Éoliens accueillirent les habitants de Colophon (HÉRODOT., lib. I et IV; PAUSAN., lib. VII); les Rhodiens, Phorbas et ses compagnons (DIODOR., lib. V); les Cariens, les habitants de Mélos; c'est ainsi que les Lacédémoniens reçurent les Minyens (HÉRODOT., lib. IV); et les Cuméens, d'autres peuples qui étaient venus à eux (*Oros.*, lib. VII). Hérodote dit avec raison, à propos des mêmes Minyens qui, après avoir été accueillis, demandaient part au gouvernement : « Qu'ils avaient insolemment agi, et qu'ils avaient fait ce qu'il n'est pas permis de faire. » Ils rendirent une injure pour un bienfait, dit Valère Maxime (lib. IV, cap. VI).

XVII. — Que si, dans le territoire d'un peuple il se trouve quelque contrée déserte et stérile, il faut aussi l'accorder aux étrangers qui en font la demande; et même peut-elle être valablement occupée par eux, parce qu'on ne doit pas regarder comme possedé, ce qui n'est pas cultivé. Il n'y a de réserve que quant à la juridiction, qui demeure entière entre les mains de l'ancien peuple. Sept cents arpents d'un terrain rocailleux et âpre furent donnés aux Troyens par les Latins Aborigènes, ainsi que Servius en fait la remarque (*) (*ad* lib. XI, *Æneid.*). Nous

(*) D'après *Caton, Sisenna*, et d'autres anciens auteurs. GROTIUS.

lisons dans Dion de Pruse (*Orat.* VII), que « ceux qui cultivent une terre inculte n'offensent personne. » Les Ansibariens s'écriaient autrefois, que « la terre fut donnée aux mortels, comme le ciel aux dieux : les places vides sont un domaine public. » « Ensuite, regardant le soleil, s'adressant aux astres, comme s'ils eussent été devant eux, ils leur demandaient s'ils voudraient éclairer un sol inhabité. Ah ! qu'ils versassent plutôt les eaux de l'Océan sur les ravisseurs de la terre » (TACITE, *Annal.*, lib. XIII). Mais ils appliquaient mal ces maximes générales au fait dont il s'agissait ; car les terres dont ils parlaient n'étaient pas tout à fait vagues, mais elles servaient au pâturage des troupeaux et des animaux de trait employés pour la guerre. Aussi cela fut-il pour les Romains une cause légitime de refus. Les Romains avaient, autrefois déjà, demandé avec non moins de raison aux Gaulois Sénonais, « s'il était juste d'exiger un territoire de ceux qui le possèdent, ou de les menacer de guerre ? » (TITE-LIVE, lib. V.)

XVIII. — Après le droit commun qui a pour objet les choses, vient un droit commun concernant les actions. Ce droit a lieu ou *simplement* ou *par supposition* [1]. *Simplement :* pour les actions dont le but est de nous procurer les choses sans lesquelles on ne saurait vivre *commodément*[2]. Il ne faut pas, en effet, qu'il y ait ici une nécessité égale à celle qui autorise à s'emparer du bien d'autrui ; parce qu'il ne s'agit pas de faire quelque chose sans le consentement du propriétaire, mais qu'il

[1] « Outre le droit commun, dont nous venons de parler, qui a pour objet les choses, les hommes ont aussi un droit commun à certaines actions, dit Barbeyrac dans sa paraphrase, et cela ou purement et simplement, ou *par supposition.* » « C'est-à-dire, ajoute Barbeyrac, supposé qu'on ait une fois accordé à tous généralement la liberté de faire telle ou telle chose. » P. P. F.

[2] Grotius entend par là les contrats de vente, d'échange, ou telles autres conventions en conséquence desquelles on se pourvoit dans un pays étranger des choses nécessaires à la vie. (BARBEYRAC.)

est question d'une manière d'acquérir avec le consentement de ceux auxquels les biens appartiennent : c'est-à-dire, sans qu'ils puissent l'empêcher ni par une loi, ni par un complot[1]. Car un tel empêchement est contraire à la nature de la société humaine, dans les choses dont j'ai parlé. C'est ce qu'Ambroise appelle « séparer les hommes du commerce de leur commune mère (*), refuser les fruits qui se répandent de son sein pour tous, briser l'association de la vie » (*De offic.*, lib. III, cap. VII). Nous ne parlons pas des choses inutiles et de pur agrément, mais de celles que la vie exige : des aliments, par exemple, des vêtements, des remèdes.

XIX. — Nous affirmons donc que tous les hommes ont le droit de se procurer ces choses à juste prix (COVARRUV.,

[1] « Il y a deux sortes de nécessité, dit M. de Courtin sur ce passage; l'une, extrême, qui naturellement donne droit de prendre ce qui est à un autre, mais qui n'ôte pas le droit de cet autre, lequel en demeure toujours le légitime maître; l'autre est une nécessité qui étant autorisée par le droit commun, ôte aux propriétaires tout droit d'empêcher que le nécessiteux se fournisse par les voies légitimes des choses qui lui sont nécessaires : et c'est de cette seconde nécessité dont l'auteur entend parler, ayant déjà parlé plus haut de la première. » P. P. F.

(*) Plutarque dit des Mégariens, dans la *vie de Périclès* : « Ils se plaignaient de ce qu'ils étaient repoussés contrairement au droit des gens, de tout commerce, et de tous les ports appartenant aux Athéniens. » Sénèque après avoir, dans sa lettre LXXXVII, cité ce vers de Virgile : « ... Ce que produit chaque contrée, et ce qu'elle refuse,... » ajoute : « Ces productions furent réparties en divers climats, pour obliger les mortels à commercer entre eux, si les uns voulaient recevoir des autres, et leur donner réciproquement. » Le même dit dans ses *Questions naturelles* (lib. V, cap. XVIII) : « Et quoi ! n'a-t-il pas donné à tous les peuples le commerce qui les unit, et n'a-t-il pas mêlé des nations éloignées les unes des autres? » (*a*). Voyez les plaintes des Anglais au sujet des Espagnols, dans De Thou, liv. LXXI, histoire de l'année 1580. GROTIUS.

(*a*) « N'est-ce pas à l'aide des vents, dit Sénèque, dans l'endroit cité, que tou les peuples communiquent entre eux, et que se mêlent des races qu'avaient séparées les distances? » (OEuvre complètes de Sénèque, *trad. de J. Baillard, édit. Hachette*, 1860, t. II, p. 570. P. P. F.

Var. Resol., lib. III, cap. xiv, *ibi*, *Tertio*), excepté si ceux de qui on veut les acheter en ont besoin eux-mêmes[1]. C'est ainsi que dans une grande famine on interdit la vente du blé (*). Et cependant, même dans une extrémité sem-

[1] Le commerce est-il un devoir? Un peuple peut-il être obligé de vendre aux autres le superflu des produits de son territoire? Grotius distingue entre le commerce des choses indispensables pour le soutien de la vie, et celui des objets utiles seulement pour satisfaire les besoins de convention, les exigences du luxe; toutefois il semble dans le § 18, avoir reculé devant la conséquence qui en découlait nécessairement, que le commerce des denrées de la première catégorie était forcé. Wolf (§ 1098) et Lampredi (*Du commerce des neutres*, part. I, § 1, note), ont même été plus loin, et ont accordé à la nation frappée par la disette, le droit de s'emparer par la force, des vivres appartenant aux peuples qui sont dans l'abondance. « Si on admettait cette opinion, dit M. Hautefeuille, elle constituerait une grave restriction au principe de la liberté du commerce. En effet, du moment où une nation serait dans la nécessité, à peine de méconnaître ses devoirs, de vendre une partie de ses productions, elle devrait les livrer au peuple qui lui demanderait ce superflu. Si elle refusait de le faire, si elle désirait les conserver pour ses propres besoins, elle se verrait nécessairement exposée au reproche de méconnaître ses devoirs, et, par suite, aux conséquences de cette violation, c'est-à-dire à la guerre, car toute violation des obligations dérivées de la loi naturelle est un juste motif de guerre. Il n'en est pas ainsi : le commerce n'est pas un devoir. Si une nation était assez fortunée pour suffire à tous ses besoins par les fruits de son territoire et par les produits de son industrie, elle aurait parfaitement le droit de refuser tout commerce avec les étrangers, et nul ne saurait s'en faire un sujet de plaintes fondées, alors même que cette nation posséderait d'immenses quantités de choses superflues, qui seraient par conséquent complétement inutiles entre ses mains » (*Des Droits et Dev. des Nat. neutres*, édit. cit., t. I, p. 110 et suiv.; *Histoire des Origines, des Progrès et des Variations du Droit maritime international*, 1858, p. 30 et suiv.). Voir sur cette question : VATTEL, *Le Droit des Gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 611, et la note p. 612; MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Europe*, 2e édit., 1864, t. I, p. 368 et suiv.; KLÜBER, *Dr. des gens mod. de l'Eur.*, § 69, édit Guillaumin, p. 89, § 71, p. 94, § 135, 136, p. 170 et suiv.; CAUCHY, *Le Dr. marit. internat.*, 1862, t. I, p. 28 et 29. P. P. F.

(*) Cassiodore (lib. I, Épist. XXXIV) dit que le blé doit servir d'abord *à la contrée* où il croît. GROTIUS.

blable, on ne peut expulser les étrangers une fois qu'on les a admis; mais Ambroise nous enseigne dans le passage déjà cité, qu'une catastrophe commune doit être supportée en commun.

XX. Quant à la vente de ses propres marchandises, le droit n'est pas égal; car chacun est libre de décider ce qu'il veut acquérir ou non (MOLINA, *Disp*. CV; Ægid. Reg., *de act. Supernat.*, *Disp*. XXXI, *Dub*. II, n. 52). C'est ainsi qu'autrefois les Belges ne recevaient point le vin et les autres marchandises exotiques (CÆSAR, *de Bell. Gall.*, lib. II). Et Strabon dit des Arabes Nabatéens (lib. XVI), que « chez eux il était permis d'importer certaines marchandises, et qu'il n'en était pas de même pour certaines autres (*). »

XXI. — 1. Nous pensons aussi qu'il faut comprendre dans ce droit dont nous venons de parler, la liberté de solliciter et de contracter des mariages chez les nations voisines : dans le cas, par exemple, où un grand nombre d'hommes chassés d'un pays se retireraient dans un autre; car encore que de vivre sans femme, ce soit une chose qui ne répugne pas absolument à la nature humaine, cela néanmoins est contraire au tempérament de la plupart des hommes. Le célibat, en effet, ne convient qu'aux esprits supérieurs. Aussi la faculté de se procurer des femmes ne doit-elle pas être enlevée aux hommes. Romulus, dans Tite-Live, prie ses voisins de ne pas trouver mauvais qu'hommes aussi, ses compagnons mêlent avec eux leur sang et leur race (TITE-LIVE, lib. I). Canuléius, dans le même historien, s'écrie : « Nous réclamons le mariage, ce droit qu'on accorde ordinairement aux peuples limitrophes et aux étrangers » (lib. IV). « Le vainqueur, dit Augustin, s'attribuerait légitimement par le droit de la guerre, des unions qui lui auraient été

(*) Voyez KRANTZIUS, *Saxonic.*, lib. XI. G.

injustement refusées » (*De Civit. Dei*, lib. II, cap. XVII).

2. Quant aux lois civiles de quelques peuples, qui refusent les mariages aux étrangers, ou bien elles se fondent sur ce que, dans le temps où elles ont été faites, il n'y avait aucun peuple qui fût dépourvu de femmes; ou bien ne traitant pas de toutes sortes de mariages, elles ne sont relatives qu'aux unions qui sont légitimes, c'est-à-dire qui produisent certains effets de droit civil [1].

XXII.—Le droit commun *par supposition*, concerne les actes qu'une nation permet indifféremment aux étrangers. Car alors, si un peuple en est exclu, il lui est fait injure (VICTORIA, *dict. relect.* II, n. 2, 3). C'est pourquoi si, dans un pays, il est permis aux étrangers de chasser, de pêcher, de prendre des oiseaux, d'extraire des perles, de recueillir par testament, de vendre, de contracter des mariages, même sans qu'il y ait disette de femmes, il n'est pas possible de refuser ces droits à un peuple seul; à moins qu'il ne se soit précédemment rendu coupable de quelque faute : c'est pour ce motif que les autres Hébreux retirèrent le droit de mariage aux membres de la tribu de Benjamin (Jud., cap. XX).

XXIII. Mais ce que nous venons de dire des choses permises, doit s'entendre de celles qui l'ont été comme en vertu de la liberté naturelle, qu'aucune loi n'aurait encore supprimée; et non de celles qui n'ont été permises

[1] C'est ainsi qu'en principe un citoyen romain n'avait pas le *connubium* — c'est-à-dire la capacité relative de se marier — avec une pérégrine, ni même avec une latine (ULP. *Fragm.*, V, § 4; GAÏUS, *Comment.* I, § 56, 57). Cependant le mariage qu'un citoyen romain aurait contracté avec une étrangère, sans avoir obtenu le *connubium* par une concession de l'empereur, n'était pas absolument nul. Il était seulement destitué des effets qui dérivaient du pur droit civil (voir DEMANGEAT, *Cours élémentaire de Droit romain*, 1864, t. I, p. 255 et les textes qu'il cite). Du temps de Justinien encore, il ne pouvait pas y avoir de mariage valable entre deux personnes dont l'une était romaine ou *provincialis*, et l'autre barbare (lib. cit., p. 267). P. P. F.

que par faveur, en se relâchant de la loi [1]. Car il n'y a point d'injure dans le refus d'une faveur. C'est ainsi que nous pensons que peut se concilier la remarque faite par Molina (*Disput.* CV), après François de Victoria, comme pour le contredire [2].

XXIV. — Je me souviens qu'on a demandé s'il est permis à quelque peuple de convenir avec un autre peuple, que ce dernier lui vendra, à lui seul, des fruits d'une espèce déterminée qui ne croissent pas ailleurs. Je pense que cela est permis, si le peuple acheteur est disposé à vendre ces denrées aux autres pour un prix raisonnable ; car peu importe aux autres nations de qui elles achètent ce qui regarde les besoins de la nature. D'un autre côté, il est permis aux uns de prévenir les autres dans le gain, surtout s'il y a une raison pour cela ; comme si le peuple qui a stipulé ce droit, a pris l'autre sous sa protection, et qu'il ait à ce sujet des dépenses à faire. Un semblable achat, fait avec l'intention que j'ai dite, ne répugne pas au droit de nature, quoique pour le bien public les lois civiles le prohibent quelquefois [3].

[1] Comme quand on exempte d'un péage, ou de tel autre impôt, quelque peuple étranger, pendant qu'on l'exige des autres. (BARBEYRAC).

[2] On doute avec raison que cette conciliation soit suffisante. Voyez, PUFFENDORF, *Dr. de la Nat. et des gens*, liv. III, chap. III, § 9. (BARBEYRAC.)

[3] Hallam résume avec beaucoup de concision ce chapitre. « Grotius, dit-il, considère avec raison l'occupation originale par les personnes, et le partage des terres par la communauté comme les deux sources de la propriété territoriale. Il y a deux sortes d'occupation : l'une qui consiste à s'emparer de la totalité (*per universitatem*), l'autre (*per fundos*) qui est la prise de possession en détail. Ce qui n'est pas ainsi occupé en détail demeure toujours le domaine de l'État. Grotius pense que les hommes se sont réservé le droit de prendre, en cas d'extrême nécessité, ce qui appartient à autrui. Et l'on trouve une limitation plus remarquable encore du droit de propriété dans ses idées sur le droit de transit. Il soutient, en, effet que non-seulement on peut traverser des rivières, mais que l'on peut entrer paisiblement sur le territoire d'un État, et que

la permission n'en saurait être refusée conséquemment avec la loi naturelle, lors même qu'il s'agit d'armées ; et la crainte de s'attribuer l'hostilité de la puissance attaquée par l'armée à laquelle on a livré passage, n'est pas une excuse suffisante. Il va sans dire que ce raisonnement ne saurait être admis aujourd'hui. Grotius pense aussi qu'on ne peut interdire le passage des marchandises en transit, ni l'entraver par des droits supérieurs aux frais nécessaires. Grotius est plus fondé en raison lorsqu'il soutient le droit général d'acheter ce dont on a besoin, si les autres peuvent s'en passer, mais il pousse trop loin son principe, en disant qu'aucune nation ne peut être exclue par une autre des priviléges que celle-ci accorde au reste du monde. Dans tout ceci, cependant, on reconnaît l'esprit large et philanthropique de Grotius, et son mépris des usages, lorsqu'ils sont en désaccord avec les principes de justice chrétienne... » (*Hist. de la Littérat. de l'Eur.*, t. III, p. 288). M. Henri Martin, de son côté, apprécie de la manière suivante cette partie de l'œuvre de Grotius : « Ses données sur l'origine de la propriété foncière, sont raisonnables ; il voit cette origine double : l'occupation par l'individu, l'occupation par la communauté, suivie de partage. Il établit que le droit de propriété de l'individu vis-à-vis de l'État, de l'État vis-à-vis du genre humain, n'est point absolu et illimité ; et, ce qui est remarquable, c'est qu'il exagère les réserves légitimes contre le droit national au nom du genre humain ; il va jusqu'à ériger en droit naturel le libre passage pour l'étranger, même en corps armé ; à plus forte raison soutient-il contre les maximes anglaises la liberté des mers et de la pêche... » (*Histoire de France*, édit. 1862, t. XI, p. 603). P. P. F.

CHAPITRE III.

DE L'ACQUISITION ORIGINAIRE DES CHOSES; OU IL EST TRAITÉ DE LA MER ET DES RIVIÈRES.

I. L'acquisition originaire a lieu par partage ou par occupation. — II. On rejette ici les autres moyens, comme serait la concession d'un droit incorporel. — III. Ou la spécification. — IV. L'occupation est de deux sortes : elle a pour objet la souveraineté ou la propriété. Explication de cette distinction. — V. L'occupation des choses mobilières peut-être prévenue par la loi. — VI. Sur quel droit s'appuie la propriété des enfants et des fous. — VII. Les rivières peuvent être occupées. — VIII. La mer le peut-elle ? — IX. Autrefois, dans les pays faisant partie de l'Empire romain, cela n'était pas permis. — X. Cependant le droit de nature ne s'y oppose pas, quant à un bras de mer qui est comme enclavé dans les terres. — XI. Comment une telle occupation a-t-elle lieu, et combien de temps dure-t-elle ? — XII. Une semblable occupation ne donne pas le droit d'empêcher le passage innocent. — XIII. On peut acquérir la souveraineté par occupation sur une partie de la mer ; et de quelle manière ? — XIV. Une redevance peut, dans des cas déterminés, être imposée sur ceux qui naviguent par mer. — XV. Des traités qui défendent à quelque peuple de naviguer au delà des limites fixées. — XVI. Le changement du cours d'une rivière modifie-t-il le territoire ? On l'explique avec une distinction. — XVII. Que faut-il décider, si le lit est complétement changé ? — XVIII. Une rivière est quelquefois l'accessoire d'un territoire. — XIX. Les choses abandonnées appartiennent au premier occupant, à moins que le peuple n'ait acquis par occupation un certain droit général de propriété.

I. — De droit *particulier* une chose devient nôtre par une acquisition originaire ou dérivée [1]. L'acquisition ori-

[1] Dans la science du droit on distingue, en effet, entre les modes *originaires* d'acquisition et les modes *dérivés*. On appelle *originaires*,

ginaire, autrefois, lorsque le genre humain pouvait s'assembler [1], a pu avoir lieu par le moyen d'un partage, comme nous l'avons dit; de nos jours, elle ne se réalise que par l'occupation seulement [2].

II. — Quelqu'un dira peut-être, que même par la concession d'une servitude, par la constitution d'un gage, on acquiert une sorte de droit originaire. Mais il apparaîtra à celui qui y fera bien attention, que ce droit n'est nouveau qu'en apparence, car il existait virtuellement dans la propriété du maître.

III. — Le jurisconsulte Paul compte au nombre des moyens d'acquérir, un mode qui paraît surtout naturel, et qui a lieu lorsque nous sommes cause qu'un objet est entré dans la nature des choses [3] (*l. possideri...*, § *genera... Digest. de acquir. poss.*). Mais comme naturellement rien

les modes conférant la propriété d'une chose qui n'était précédemment sous la propriété de personne : l'occupation toujours, et quelquefois l'accession. On appelle *dérivés*, les modes qui nous rendent propriétaires de choses dont un autre était propriétaire avant nous. Les modes originaires sont seulement modes d'acquisition ; les modes dérivés sont modes d'acquisition et de transmission. P. P. F.

[1] « *Originaria acquisitio olim, cum genus humanum coire posset, fieri potuit etiam per divisionem...* » Tel est le texte de Grotius. Barbeyrac le *traduit* ainsi : « L'acquisition primitive, dans le temps que le genre humain était encore réduit à un nombre de personnes assez petit pour pouvoir s'assembler en un même lieu, a pu se faire... » P. P. F.

[2] Grotius raisonne ici sur cette fausse supposition que l'établissement de la propriété des biens demandait un consentement exprès ou tacite de tous les hommes, à qui ils appartenaient auparavant en commun. (BARBEYRAC.)

[3] *Digest.*, lib. XLI, tit. II, l. 3, p. 21. Le jurisconsulte Paul a considéré comme un mode d'acquisition originaire le cas où nous donnons l'existence à quelque chose. « Cela, fait observer Hallam, quoique mal exprimé, doit vouloir dire le produit du travail; mais Grotius fait observer que cela se résout en une continuation d'un droit antérieur, ou en un nouveau droit par occupation, et ne constitue pas un mode particulier d'acquisition. Paul, dans le texte cité, paraît n'avoir eu qu'un objet en vue : compter autant de genres de possession qu'il y a de causes qui la produisent. P. P. F.

ne se fait sans provenir d'une matière préexistante : si cette matière est nôtre, ce sera la continuation de notre propriété après l'introduction d'une espèce nouvelle ; si elle n'appartient à personne, cette acquisition se rapportera à l'occupation ; que si elle est le bien d'autrui, elle ne peut plus être naturellement acquise à nous seuls, comme cela paraîtra par ce qui sera dit plus bas.

IV. — 1. C'est donc de l'occupation, qui, depuis ces temps primitifs, est le seul mode naturel et originaire d'acquérir[1], que nous avons à parler. A l'égard de ce qui n'appartient proprement à personne, il y a deux choses susceptibles d'occupation : la *souveraineté* et la *propriété*, en tant qu'elle est distincte de la souveraineté. Sénèque a exprimé ainsi cette distinction : « Aux rois appartient le *pouvoir* sur toutes choses, aux particuliers

[1] Voici le texte de Grotius : « *De occupatione ergo, quæ post prima illa tempora solus est naturalis et originarius modus...* » « Il y a ici, dit Barbeyrac, dans la première édition, aussi bien que dans les dernières : « *Solus est naturalis,* AN *et originarius modus.* » Mais dans l'édition de 1632, corrigée par l'auteur, il y a simplement : « *Naturalis et originarius.* » Je ne sais comment cet « AN » avait été remis depuis dans l'édition de 1642, d'où il passa dans les suivantes, jusqu'à celle de 1712, qui a précédé la mienne, et d'où on le chassa de nouveau. Pour moi, je l'ai trouvé ici très-mal placé, et j'ai suivi hardiment l'édition de 1632. » Suivant les autres éditions, Grotius voudrait dire que *la prise de possession par droit de premier occupant est la seule manière naturelle, et peut-être la seule manière primitive d'acquisition.* Mais la première partie de sa proposition serait une contradiction, puisqu'il enseigne autre part que l'aliénation, d'où naît une acquisition dérivée, est de droit naturel depuis l'établissement de la propriété (chap. VI), et puisqu'il parle dans le chapitre VII d'autres acquisitions dérivées qui se font, selon lui, en vertu du droit naturel. Quant à la seconde partie de sa proposition, elle exprimerait un doute qui n'était point dans la pensée de Grotius. Il peut se faire que Grotius ayant écrit « *naturalis ac originarius,* » les imprimeurs aient mis *an* au lieu de *ac*. Mais rien n'empêche aussi que Grotius, faute d'y regarder de près, ne se soit véritablement exprimé ainsi d'abord ; et qu'ensuite, y ayant mieux pensé, il n'ait changé son expression pour les raisons alléguées par Barbeyrac, et qui paraissent très-fondées. P. P. F.

la *propriété* (*). Dion de Pruse (*Orat.* XXXI), l'a fait en ces termes : « La contrée appartient à l'État ; mais chacun ne laisse pas d'y posséder ce qui est à lui. » La souveraineté s'exerce ordinairement sur deux sujets : l'un, *principal* : les personnes ; et ce sujet seul suffit parfois, lorsqu'il s'agit, par exemple, de hordes d'hommes, de femmes, d'enfants à la recherche de nouvelles demeures ; l'autre, *secondaire* : le lieu qu'on appelle territoire.

2. Bien que le plus souvent on acquière par un seul et même acte la souveraineté et la propriété, ce sont cependant deux choses distinctes (**) ; aussi arrive-t-il que la propriété soit acquise non-seulement aux citoyens, mais encore aux étrangers [1], la souveraineté restant entre les mains de celui qui la possédait. Siculus dit dans son ouvrage *De conditionibus agrorum*, que « ceux qui étaient

(*) Ce passage est au livre VII du *Traité des bienfaits*, cap. IV. Dans le chapitre V il est dit ensuite : « Tout est au roi comme souverain, et aux particuliers comme propriétaires ; » et dans le chapitre VI : « César possède tout ; mais son trésor ne renferme que ses biens propres et privés. » « Vous gouvernez tout, dit Symmaque (lib. X, epist. LIV), mais vous conservez à chacun le sien. » Philon (*De plantat.*) dit : « qu'encore que les rois soient maîtres de tous les biens qui se trouvent dans leurs États, sans en excepter les possessions des particuliers ; cependant il n'y a que celles qu'ils remettent à des fermiers et des intendants, et dont ils tirent leurs revenus, qui soient regardées comme leur appartenant en propre. » « Enfin, dit Pline, dans son *Panégyrique*, l'empire du prince s'étend plus loin que son patrimoine. » GROTIUS.

(**) Aussi vous pouvez voir dans Appollodore, que les terres, tant de l'Arcadie que de l'Attique, avaient été partagées de telle sorte que toute la juridiction demeura à un seul des copartageants. GROTIUS.

[1] C'est-à-dire, suivant Barbeyrac, à des étrangers demeurant même dans leur propre pays. Voir *infrà*, chap. VIII, § 26. Gronovius a entendu les paroles de Grotius, d'un étranger domicilié dans le pays même, et non citoyen. Mais ces sortes d'étrangers, pendant qu'ils demeurent dans le pays, sont soumis à la juridiction de l'État aussi bien que les naturels ; de sorte qu'il ne faut pas s'étonner s'ils ne peuvent y faire la moindre acquisition, sans préjudice des droits du souverain de qui ils dépendent eux-mêmes. P. P. F.

chargés d'assigner et de partager les terres, voyant l'insuffisance des fonds des colonies, en prirent aux territoires voisins, et les assignèrent aux citoyens à venir de ces colonies; mais que la juridiction sur les champs qui furent ainsi assignés, fut conservée à ceux du territoire desquels on les avait pris. » Démosthènes (*Orat. de Haloneso*) appelle les terres qui appartiennent aux maîtres du territoire, des *propriétés*; et celles qu'on possède dans le territoire d'un autre, des *possessions*.

V. — Nous avons dit plus haut que dans les lieux occupés déjà au point de vue de la souveraineté, le droit d'acquérir par occupation les choses mobilières peut être prévenu par la loi civile. Ce droit existe, en effet, en vertu d'une permission de la loi naturelle, et non en vertu d'une disposition impérative prescrivant qu'il en soit toujours ainsi. Car la société humaine ne l'exige pas. Que si quelqu'un dit qu'il semble que cette permission soit une règle du droit des gens, je répondrai que, quand bien même cela serait ou aurait été communément admis sur quelque point de l'univers, cette pratique n'aurait cependant pas la force d'une convention entre toutes les nations, mais constituerait un droit civil observé par plusieurs nations considérées en particulier, et que chacune pourrait abroger. Il y a bien d'autres choses que les jurisconsultes disent être du droit des gens, lorsqu'ils traitent de la division des choses et de l'acquisition de la propriété.

VI. — Il faut remarquer aussi que si nous ne considérons que le droit naturel, la propriété ne peut appartenir qu'à celui qui est doué de raison. Mais le droit des gens, en vue de l'utilité commune, a introduit que les enfants et les fous pourraient recevoir et conserver des propriétés, le genre humain les représentant, pour ainsi dire, pendant qu'ils sont dans cet état. Mais si les lois humaines peuvent disposer souvent au delà de ce qu'or-

donne la nature, elles ne sauraient rien établir de contraire à la nature. Aussi, cette propriété qui a été introduite en faveur des enfants et de ceux qui leur ressemblent, par le consentement des nations civilisées, demeure-t-elle dans l'*acte premier*, et ne peut-elle s'étendre à l'*acte second*, comme parle l'École; c'est-à-dire qu'elle s'étend bien au droit de posséder, mais non pas à celui d'avoir par soi-même l'usage de ce qu'on possède. Car l'aliénation et tous autres actes semblables, supposent par leur propre nature l'action d'une volonté éclairée par la raison; et cette lumière ne peut exister dans de semblables personnes. L'apôtre Paul fait une remarque qui vient ici fort à propos : c'est que le pupille, bien qu'il soit le maître de la fortune paternelle, tant qu'il est dans ce bas-âge, ne diffère en rien de ses esclaves, au point de vue, bien entendu, de l'exercice du droit de propriété (Galat. IV, 1).

Nous avons commencé plus haut à dire quelque chose de la mer, il convient maintenant d'achever ce sujet[1].

VII. — On a pu s'emparer des rivières par occupation, quoique ni leur source, ni leur embouchure ne se trouvent comprises dans un territoire[2], et qu'on n'en ait

[1] Barbeyrac développe ainsi cette phrase : « Achevons maintenant ce que nous avons commencé ci-dessus touchant le domaine de la mer *et des rivières*. » Voici comment il justifie ce développement : « L'auteur dit simplement, *de mari cœpimus*, etc... et c'est ainsi que portent toutes les éditions. Mais, comme dans le chapitre précédent il a traité des rivières aussi bien que de la mer, il achève aussi dans celui-ci d'examiner les questions qui regardent les rivières, et il commence même par elles. J'ai donc cru qu'il fallait suivre sa pensée plutôt que ses expressions; et peut-être même que ces deux mots *et fluminibus* furent d'abord omis par les imprimeurs, sans que l'auteur y prît garde depuis. » P. P. F.

[2] Sur les discussions entre les États-Unis d'Amérique et l'Espagne au sujet de la navigation du Mississipi, discussions terminées par le traité de 1795, signé à San-Lorenzo-el-Real, voir : WHEATON, *Histoire des progrès du Droit des gens en Europe et en Amérique*, 3e édit., 1853, t. II, p. 191 et suiv. P. P. F.

qu'une partie se joignant à l'eau venant d'en haut et à l'eau qui coule en bas, ou bien à la mer. Il suffit, en effet, que la plus grande partie de la rivière, c'est-à-dire que les côtés soient fermés par des rives, et qu'en comparaison des terres, la rivière ne soit qu'un point très-peu étendu [1].

VIII. — Selon cet exemple, il semble que la mer puisse aussi être occupée par celui qui possède les terres situées des deux côtés, encore que cette mer soit ouverte ou par en haut, comme un golfe, ou par le haut et le bas en forme de détroit, pourvu que cette partie de mer ne soit pas de telle étendue, qu'étant comparée à la terre ferme elle ne puisse pas être censée en faire partie [2]. Et ce qui

[1] Les fleuves ou rivières navigables qui coulent au milieu d'un État lui appartiennent incontestablement, et sont soumis à sa juridiction exclusive. Il en est ainsi alors même que la source et l'embouchure des fleuves sont en dehors des limites de cet État : il n'en est pas moins le maître de la partie qui s'y trouve enclavée, et peut conséquemmont en défendre ou en permettre l'entrée, suivant ses convenances ou son intérêt, à ceux qui naviguent au-dessous de sa source ou au-dessus de son embouchure, et les assujettir à l'observation de ses règlements de douanes. Dans ce cas la liberté de la navigation fluviale ne peut être réclamée comme un droit par les étrangers, qu'autant qu'un traité la leur a concédée, soit gratuitement, soit sous condition. Le traité de Paris de 1814, art. 5; l'acte final du congrès de Vienne, art. 108 à 117 et 118, et le traité de Paris du 30 mars 1856, art. 15 et suiv., ont établi sur la navigation des fleuves qui séparent ou traversent plusieurs Etats, des règles destinées à en consacrer la liberté et à en régler la police. (MASSÉ, *Le Droit commercial dans ses rapports avec le droit des gens*, etc., édit. 1861, t. I, p. 100). Voir : VATTEL, *Le Dr. des gens*, édit. Guillaumin, t. Ier, p. 559, 560 et la note; MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Eur.*, 1864, t. I., p. 134 et suiv., et la note de M. Vergé, p. 136; WHEATON, *Élém. du Dr. internat.*, t. I, p. 180 et 181. P. P. F.

[2] « Les baies et golfes, dit Massé, font indubitablement partie de la mer territoriale, alors du moins qu'ils n'ont pas une étendue telle qu'il soit impossible d'en défendre l'entrée du rivage. Il y a plus : lors même que l'ouverture du golfe ou de la baie est trop grande pour pouvoir être défendue du rivage, on doit encore, suivant Grotius, les comprendre dans

est permis en cela à un peuple ou à un roi, peut, ce semble, l'être aussi à deux ou à trois, s'ils veulent se rendre en même temps maîtres d'une mer ainsi enclavée; car c'est ainsi que les rivières qui coulent entre deux peuples, ont été occupées par l'un et par l'autre, et ensuite partagées.

IX. — Il faut avouer que dans toutes les parties de l'univers connues de l'empire romain, depuis les premiers temps jusqu'à Justinien, ç'avait été une maxime du droit des gens, que la mer ne pourrait jamais être occupée par les peuples, même quant au droit de pêche [1]. Et il ne faut

la mer territoriale, si, d'après leur étendue comparée à celle des terres dont ils creusent les côtes, ils peuvent être censés faire partie du territoire. Cette décision se fonde sur une raison naturelle indiquée par HÜBNER (*De la saisie des bâtiments neutres*, part. I, chap. VIII, § 10). Les rades, baies ou golfes ne sont un mouillage sûr que parce que les côtes voisines brisent les courants et les vagues, et mettent les navires à l'abri de l'impétuosité des vents; de telle sorte que les bâtiments qui viennent y mouiller sont sous la protection des côtes, et par conséquent du souverain de ces côtes, dont ils ne peuvent méconnaître la souveraineté dès qu'ils se placent sous son empire. Dans ce cas, on doit supposer une ligne tirée de l'un à l'autre promontoire, ou des îles voisines qui les prolongent; et tout l'espace compris entre cette ligne et la terre fait partie de la mer territoriale, bien qu'entre cette ligne et la terre il y ait une distance plus grande que celle qui est mesurée par la portée du canon, ou déterminée par les conventions pour l'étendue de la mer territoriale sur les côtes droites (AZUNI, t. I, p. 254). » (*Le Dr. commercial dans ses rapp. avec le Dr. des gens*, etc., 1861, t. I, p. 95, 96.) P. P. F.

[1] Grotius veut établir dans ce paragraphe et ceux qui suivent, que depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque de Justinien, le droit des gens de l'univers romain a été fondé sur la grande maxime de la *liberté des mers*. Il est de fait que ce principe semble avoir été écrit dans la loi romaine. Voir le texte de MARCIEN, *Dig.*, lib. I, tit. VIII, l. 2, et le passage d'Ulpien, cité par Grotius. Mais faut-il donner à ces textes latins plus de portée qu'ils n'en avaient dans la pensée des jurisconsultes du siècle de Marc-Aurèle? M. Cauchy ne le croit point, et en cela le savant publiciste a parfaitement raison. « Sur quelles questions, dit-il, ces jurisconsultes avaient-ils à répondre? Sur de simples questions de *droit privé* ou de *droit public intérieur*. Ils avaient en vue les procès qu'un particulier peut avoir avec son voisin, ou avec les agents de la naviga-

pas suivre l'opinion de ceux qui croient, que lorsque dans le droit romain la mer est dite être commune à tous, on doit entendre qu'elle est commune aux citoyens romains (*l.* II, § 1, *Digest.*, *de rer. divis.*; § 1, *Instit.*, *de rer. divis.*). Car, d'abord, les termes sont tellement généraux, qu'ils ne

tion ou du domaine, au sujet de la pêche dans une baie, ou de la possession temporaire d'une portion de rivage, et non les querelles qui peuvent s'élever de peuple à peuple, touchant la libre navigation de la vaste mer » (*Le Dr. marit. internat.*, 1862, t. I, p. 175 et suiv.). Le même auteur a résumé d'une manière très-lumineuse l'état de la jurisprudence romaine sur l'usage de la mer et de ses rivages, à l'époque dont le Digeste nous offre le tableau. « Les rivages, et, jusqu'à un certain point, les portions de mer qui les avoisinent, n'étaient pas considérés par la loi comme étant au nombre des choses non susceptibles de propriété privée, et que par cette raison on appelait *res nullius*. On rangeait, au contraire, la mer territoriale et ses côtes parmi ces *choses communes* qui appartiennent à tous, en ce sens qu'elles n'ont encore été occupées par personne, mais qui pourraient tomber en propriété privée, si une raison d'un autre ordre ne s'y opposait (*Dig.*, lib. XLI, tit. I, l. 14). Or, cette raison, cet obstacle à l'occupation privée des rivages de la mer, c'était, suivant la loi romaine, *l'usage public* auquel ils devaient servir, et qu'il n'était pas permis de troubler ou de restreindre, sans autorisation du magistrat, par des *entreprises particulières*. » (*Dig.* XLIII, tit. VIII, l. 4.)

« A l'aide de ce principe, toutes les solutions données par les jurisconsultes romains s'expliquent d'elles-mêmes. Quelqu'un a-t-il construit sur un rivage ? L'édifice lui appartient tant qu'il subsiste (*Dig.*, lib. XXXIX, tit. I, l. 1, § 18); mais, s'il est détruit, la place qu'il occupait redevient publique, comme si elle n'avait jamais cessé de l'être (*Dig.*, lib. XLI, tit. I, l. 14). Cette faculté de bâtir sur le rivage n'est donc pas, en réalité, un *droit parfait*, dont on puisse se prévaloir devant la justice, mais une *simple tolérance*, qui s'obtient par un décret du magistrat (*Dig.*, lib. XLI, tit. I, l. 50). S'agit-il de construire dans la mer elle-même, et de prendre ainsi possession, par des pilotis, du sol qu'elle recouvre? Il semble que la loi romaine se montre alors plus large que pour les édifices construits sur le rivage, car elle n'exige pas aussi expressément une autorisation du préteur (lib. XLI, tit. I, l. 30), mais elle veut qu'on puisse s'opposer à la construction, ou même la détruire, s'il devait en résulter un empêchement ou une gêne pour la navigation de la mer, ou pour la circulation sur le rivage, ou un dommage quelconque pour autrui (*Dig.*, lib. XLIII, tit. II, l. 1, § 17). S'agit-il enfin de pêcher sur le bord de la mer et d'y traîner des filets? Le principe général posé par Marcien, est que

comportent pas cette restriction. Théophile explique, en effet, la phrase latine « que la mer est commune à tous, » en disant qu'elle « est commune à tous les hommes. » Ulpien a dit que la mer est naturellement ouverte à tout le monde, et qu'ainsi elle appartient à tous, comme l'air (*l. vendit...*, *Digest. com. præd.*). Celsus, que l'usage de la mer est commun à tous les hommes (*l.* III, *ne quid in loco publico*). De plus, les jurisconsultes distinguent d'une manière évidente, entre les choses *publiques* appartenant à un peuple, parmi lesquelles se trouvent les rivières, et les choses *communes*. C'est ainsi que nous lisons dans les Institutes (*De rer. divis.*, § 1) : « certaines choses sont, par le droit naturel, communes à tous les hommes (*), certaines autres sont publiques. Sont communes à tous par le droit naturel : l'air, l'eau coulante, la mer et par conséquent les rivages de la mer. Quant à toutes les rivières et aux ports, ils sont publics. » Et on lit dans Théophile : « les choses qui sont communes, de droit naturel, à tous les hommes, sont celles-ci : l'air, l'eau qui coule toujours, la mer. » Il ajoute aussitôt après : « tous les fleuves et les ports sont publics, c'est-à-dire qu'ils appartiennent au peuple romain. »

cette pêche n'est interdite à personne (*Dig.*, lib. I, tit. VIII, l. 4). Mais, demande Ulpien, .. le propriétaire d'une *villa* dont le vestibule s'avance sur les flots, n'aura-t-il aucun moyen d'empêcher des étrangers de venir jeter leurs filets dans ces eaux qui semblent presque faire partie de son domaine ? (*Dig.*, lib. XLVII, tit. X, l. 13, § 7.) L'usage protégeait cette prétention restrictive du droit commun, car Ulpien nous apprend que les propriétaires riverains s'opposaient à ces actes de pêche (*Ibid.*); mais entre une simple prétention appuyée sur le fait, et un droit fondé sur la liberté naturelle et sur la loi, le prince des jurisconsultes de Rome n'hésite pas : il décide que le pêcheur, troublé dans l'exercice de sa pêche, pourra repousser l'auteur de ce trouble comme étant sans droit (*Ibid.*) » (*Le Droit maritime international*, 1862, t. I, p. 175 et suiv.). P. P. F.

(*) « Certaines choses sont à tous, dit Michel Attaliate, comme l'air, l'eau qui coule, la mer, le rivage de la mer. » GROTIUS.

2. Nératius a dit à propos des rivages (*), qu'ils ne sont pas publics de la même manière que les choses qui sont dans le patrimoine d'un peuple, mais comme celles qui, étant originairement un présent de la nature, ne sont encore devenues la propriété de personne, c'est-à-dire d'aucun peuple (*l. quod in littore; Dig. de acquir. rer. domin.*). Cette décision paraît être en opposition avec ce qu'a écrit Celsus : « Je suis d'avis que les rivages sur lesquels le peuple romain possède le droit de juridiction, appartiennent au peuple romain; mais que l'usage de la mer est commun à tous les hommes » (*l. Littore; Dig. ne quid in loco publ.*). Mais ces deux opinions paraissent pouvoir se concilier, si nous disons que Nératius parle du rivage, en tant que son usage est nécessaire à ceux qui naviguent ou qui le côtoient; et Celsus, en tant qu'on peut en retirer de l'utilité [1] : pour y élever, par exemple, un édifice durable. Pomponius nous enseigne que dans ce dernier cas, on a coutume de demander une autorisation au préteur, ainsi que pour construire dans la mer, c'est–dire sur la partie la plus voisine du rivage, et qui est considérée comme faisant corps avec lui (*l. Quamvis; Dig. de acquir. rer. domin.*).

X. — 1. Bien que tout cela soit vrai, ce n'est cependant qu'en vertu d'un établissement arbitraire (**), et non par

(*) Il est dit dans les recueils des Basiliques, lib. I, tit. I, cap. XIII : « les rivages sont au pouvoir de tous. » Voyez aussi lib. LIII, tit. VI.
GROTIUS.

[1] Barbeyrac traduit ainsi ce dernier membre de phrase : « *Celsum vero quatenùs ad utilitatem adsumitur...* » « Au lieu que Celsus parle des rivages, en tant qu'on se les approprie pour une utilité DURABLE... » « Je suis persuadé, dit-il, que l'on a sauté un mot, et que l'auteur avait voulu mettre : *ad utilitatem perpetuam...*, comme la suite du discours le demande. » P. P. F.

(**) Les Anglais alléguèrent un tel établissement contre les Danois. Voyez l'excellent Cambden, dans le règne d'Élisabeth, sur l'année 1600.
GROTIUS.

l'effet de la raison naturelle, que la mer n'est point occupée, ou n'a pu l'être légitimement dans le sens dont nous avons parlé. Car une rivière est publique, comme nous le savons, et cependant le droit de pêche peut être acquis par occupation dans un bras de cette rivière, par un particulier (*l. Si quisquam; Dig. de divers. temp. præscrip.*). Paul même a dit à propos de la mer, que si quelqu'un y a un droit qui lui appartienne en propre, l'interdit *uti possidetis* lui compète, parce que c'est alors une affaire privée, et non une affaire concernant le public; il s'agit, en effet, du droit de jouir, qui naît d'une cause particulière, et non pas d'une cause publique (*l. Sane; Dig. de injuriis.*). Dans ce passage, il entend sans doute parler d'une étroite portion de mer (*) qui est introduite dans une propriété particulière ; comme nous lisons que

(*) Salluste dit « que des montagnes ont été renversées, des mers ont été créées par de nombreux particuliers. » Horace, dans le livre II de ses poëmes lyriques, *ode XVIII*, dit : «... Tu forces la mer qui mugit près de Baies à reculer ses rivages... » ; et au livre III, *ode I* : « Les poissons sentent la mer reserrée par des môles immenses... » Velleius Paterculus parle « de rochers précipités dans la mer, et de mers reçues dans des montagnes creusées. » « Les mers, dit Sénèque (*a*) (*Excerpt. controv.* lib. V, controv. v), sont repoussées par les rochers qu'on y jette. » Pline dit de la terre (lib. II, cap. LXIII), que « pour y faire entrer la mer, on la laisse ronger par les eaux. » Lampride cite dans la *Vie de Sévère* des étangs prodigieux formés par la mer qu'on y introduisait. « A l'aide de quels immenses rochers, les mers n'y ont-elles pas fait irruption ? dit Cassiodore (lib. IX, cap. VI). Combien n'a-t-on pas avancé les terres dans les entrailles de la mer ? » « Le rocher, dit Tibulle, ferme la mer indomptée, afin que le poisson nonchalant dédaigne les menaces de la tempête. » Pline traite de semblables viviers construits dans la mer (libr. XXXI, cap. VI). Columelle aussi (*De re rusticâ*, lib. VIII, cap. XVI et XVII) ; il dit entre autres choses que « la délicatesse des riches avait emprisonné les mers elles-mêmes et Neptune. » Ambroise a des passages semblables (*Hexaëmer.*, lib. V, cap. X, et *de Nabuthe*, cap. III), et Martial aussi dans plusieurs endroits. GROTIUS.

(*a*) Sénèque, le Déclamateur. (B.)

cela fut fait par Lucullus (*) et par d'autres. Valère Maxime dit de C. Sergius Orata, qu'il «s'était fait des mers particulières, en retenant les flots dans des bassins» (lib. IX, cap. I). L'empereur Léon étendit, depuis, ce droit, contrairement aux décisions des anciens jurisconsultes (*l. injuriarum* (*in fine*); *Dig. de injuriis*), jusqu'aux endroits avancés (**), c'est-à-dire jusqu'au vestibule du Bosphore de Thrace, qu'il fut permis d'enclore par des barrages, appelés ἐποχὰς, et de s'attribuer en propre [1].

2. Que si un certain espace de mer peut s'ajouter aux

(*) Varron dit de lui que « L. Lucullus ayant près de Naples creusé la montagne et conduit les eaux de la mer dans des réservoirs de poissons qui avaient une espèce de flux et de reflux, se vantait de ne le pas céder à Neptune pour la pêche. Plutarque raconte dans la vie de ce personnage, qu'il avait entouré de ses maisons de campagne des bassins d'eau de mer, et des canaux pleins de poissons; et qu'il avait construit des salles à manger dans la mer même. » Pline dit (lib. IX, cap. LIV) que « Lucullus ayant creusé une montagne près de Naples avec de grands frais, y fit entrer un détroit, et les eaux de la mer. Aussi le grand Pompée l'appelait-il un Xercès romain. GROTIUS.

(**) Voyez les novelles de Léon (*Nov.* LVII, CII, CIII, CIV); ATTALIATE, *Pragmat.*, tit. XCVI; HARMENOPUL, lib. II, tit. I, § περὶ προθύρων. Voyez aussi le grand J. Cujas (*Observat.*, lib. XIV, cap. I). GROTIUS.

[1] Voir § IX, *suprà*, note 1. La novelle LVI de l'empereur Léon le Philosophe donna raison aux propriétaires de maisons de campagne situées au bord de la mer, en leur reconnaissant la plénitude du domaine utile sur les eaux de leur voisinage, peut-être à cause de l'impôt spécial par lequel ils semblaient acheter ce droit de l'État lui-même. « C'était, dit M. Cauchy, suivant toute apparence, à quelque concession domaniale de cette nature que le jurisconsulte Paul faisait allusion, plusieurs siècles auparavant, lorsqu'il parlait de particuliers ayant acquis un *droit privé* sur une portion de mer, et pouvant intenter l'action possessoire, si on apportait quelque trouble à leur jouissance. » Les auteurs qui ont combattu la liberté des mers, ont invoqué le texte de Paul comme pouvant servir de base à leur prétention (*Note de Denys Godefroy, sur la l.* 14, *Dig.*, lib. XLVII, tit X). Grotius, au contraire, veut qu'on applique la sentence de Paul à ces petites baies de la mer que de riches particuliers obtenaient la permission de clore dans leurs parcs comme une sorte de lac ou d'étang (CAUCHY, lib. citat., t. I, p. 178). P. P. F.

fonds des particuliers, en tant qu'il y est enclavé, et de si petite étendue qu'il puisse être censé faire partie du fonds ; si d'ailleurs il n'y a là rien de contraire au droit naturel : pourquoi une portion de la mer enclavée dans des rivages n'appartiendrait-elle pas au peuple, ou aux peuples, à qui, ou auxquels, appartiendraient ces rivages; pourvu que cette partie de mer comparée au territoire ne soit pas plus grande que le bras de mer comparé à l'étendue du fonds d'un particulier? On peut voir par l'exemple de la rivière, et par celui d'un bras de mer conduit dans une maison de campagne, que la circonstance que la mer ne serait point enclavée de tous côtés, ne saurait être un obstacle [1].

3. Mais beaucoup de choses que la nature permet, le droit des gens a pu le défendre, en vertu d'un certain consentement commun. Aussi dans les lieux où un tel droit des gens a été en vigueur, sans que l'on y ait dérogé par un consentement commun, une portion de mer quelque

[1] Le territoire maritime de tout État s'étend, en effet, aux ports, aux rades, aux baies, aux golfes, aux embouchures des fleuves, et à certaines mers resserrées dans les terres, qu'on appelle *mers enclavées*, *intérieures* ou *territoriales*, pour montrer qu'elles tiennent encore plus de la nature du *territoire* que de celle de la vaste mer. Voir WHEATON, *Éléments du dr. internat.*, t. I, p. 169 et suiv.; BYNKERSHOEK, *Quæstionum juris publici*, lib. I, cap. VIII; idem, *De dominio maris*, cap. II; VALIN, *Commentaire sur l'ordonnance de la marine*, liv. V, tit. I; AZUNI, *Diritto marittimo*, pt. I, cap. II, art. 3, § 15; GALIANI, *Dei doveri dei principi neutrali in tempo di guerra*, liv. I (cités par Wheaton); KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, § 128 et suiv., p. 160 et suiv,; MARTENS, *Précis du dr. des gens mod. de l'Eur.*, 2e édit., 1864, p. 141 et suiv., et la note de M. Vergé, p. 142. M Hautefeuille a démontré dans son important ouvrage sur les *Droits et les devoirs des nations neutres*, que la souveraineté des mers territoriales est une exception au principe de la liberté des mers, qui résulte de la loi primitive, et que le droit secondaire consacre la propriété de ces mers, reconnue par tous les publicistes (t. I, p. 82 et suiv., p. 87 et suiv.). Voir aussi nos annotations sur VATTEL, *Le droit des gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 578 et suiv., t. II, p. 116 et suiv. P. P. F.

exiguë qu'elle soit, et bien qu'enclavée par des rivages dans sa plus grande partie, ne pourra devenir la propriété d'aucun peuple.

XI. — Il faut remarquer cependant que dans les lieux où ce droit des gens relatif à la mer n'aurait pas été reçu, ou aurait été abrogé, on ne pourrait point inférer que la mer aurait été acquise par occupation, de cela seul qu'un peuple aurait occupé les terres; et qu'un fait intellectuel ne suffit pas, mais qu'il est besoin d'un acte extérieur, d'où l'occupation puisse clairement ressortir. Il faut remarquer ensuite que si la possession née de l'occupation vient à être abandonnée, la mer retourne à son ancienne nature, c'est-à-dire à l'usage commun. Telle est la décision de Papinien, à propos du rivage sur lequel on aurait bâti, et de la pêche dans un bras de rivière (*l. præscriptio; Dig. de usurp.*).

XII. — Ce qu'il y a de certain, c'est que celui qui se serait emparé de la mer par occupation, ne pourrait point empêcher une navigation pacifique et innocente, puisqu'un tel passage ne peut être interdit, même par terre, quoiqu'il soit ordinairement moins nécessaire et plus dangereux.

XIII. — 1. Mais il a été plus facile de s'emparer par occupation de la seule juridiction (*) sur une partie de la

(*) Philon dit des rois : « Ils ont ajouté aux terres les mers dont le nombre est infini et l'étendue immense. Lycophron parle « des sceptres de la terre et de la mer et des richesses des États. » « Téthys, dit Virgile, te recevait pour gendre au prix de ses ondes. » Julius Firmicus parle de ceux « qui sont maîtres de la mer et de la terre. » Nonnus dit que « Béroë tenait la mer sous sa puissance. » « Les bornes du royaume de Suède sont au milieu du détroit d'Oresund, » suivant Jean Magnus (*Histoire des archevêques d'Upsal*, cap xv). Quinte-Curce dit de la ville de Tyr « qu'elle fut longtemps maîtresse, non-seulement de la mer qui lui était voisine, mais de toutes celles où ses flottes avaient pénétré. » De là vient le proverbe : *mers tyriennes*, cité par Festus. Isocrate dit des Lacédémoniens et des Athéniens : « Il arriva ainsi que l'une et

mer, sans aucun droit de propriété (Bossius, *Tit. de aquis*, n. 36, *allegans* Bald., Cœpoll., et autres; voir *l. uniq.*, *Cod. de classicis*, lib. XI); et je ne pense pas que le droit

l'autre cité acquit les contrées adjacentes aux mers possédées par elle, et fut maîtresse de nombreuses villes qui recevaient leurs lois. » Démosthènes dit des Lacédémoniens (*Philippic. III*), « qu'ils commandaient à toute la mer et à toutes les terres. » L'auteur de la vie de Timothée (*a*) dit « qu'après cela, les Lacédémoniens se désistèrent de leurs anciennes prétentions, et cédèrent volontairement aux Athéniens l'empire de la mer. » L'auteur de la harangue sur l'île de Halonèse, qui se trouve parmi les œuvres de Démosthènes, dit en parlant de Philippe de Macédoine : « Il ne cherche pas autre chose que d'être mis par nous en possession de la mer, et de nous faire reconnaître que nous ne pouvons sans lui conserver la police de la mer. » L'empereur Julien, parlant d'Alexandre, dit qu'il méditait la guerre dans l'intention « de devenir le maître de la terre et de toute la mer. » Un de ses successeurs, Antiochus Épiphanes, d'après le fils de Gorion, se demande « si la terre et la mer ne lui appartiennent pas? » Théocrite dit de Ptolémée, un autre successeur d'Alexandre : « Il règne au loin sur les terres, et au loin sur les mers; » il dit aussi : « Toute la terre, la mer, les fleuves qui grondent, sont courbés sous le roi Ptolémée. » Il est temps d'en venir aux Romains. Annibal parle ainsi au premier Scipion, dans Tite-Live : « Renfermés dans les rivages de l'Afrique, les Carthaginois, puisque telle est la volonté des dieux, consentent à ce que vous commandiez au dehors, sur terre et sur mer. » Claudien dit du second Scipion : « Lorsque, vengeur, il soumettait, par ses mains dévouées à la patrie, l'Océan espagnol à nos lois. » Aussi les auteurs romains, comme Salluste, Florus, Méla et autres, appellent-ils dans maint endroit la mer intérieure : « notre mer. » Mais Denys d'Halycarnasse dit bien plus : « Le peuple romain commande à toutes les mers, non-seulement à celles qui sont en deçà des colonnes d'Hercule, mais encore à l'Océan, aussi loin qu'on peut y naviguer. » Dion Cassius dit des mêmes Romains : « Il règnent sur presque toute la terre et toutes les terres. » Appien, décrivant dans sa préface l'étendue de l'empire romain, place sous sa domination le Pont-Euxin, la Propontide, l'Hellespont, la mer Égée, la mer de Pamphilie et la mer d'Égypte. On donna à Pompée le pouvoir de commander sur toute la mer qui est en deçà des colonnes d'Hercule, ainsi que le rapportent Plutarque et Appien. « C'est depuis lors, dit Philon (*in Flaccum*) que la famille des Césars acquit l'empire de la terre et de la mer. » Ovide dit d'Auguste : « la mer aussi lui sera soumise. » Une inscription en l'honneur d'Auguste porte

(*a*) Cornélius Népos. (B.)

des gens, dont nous avons parlé, s'y oppose[1]. Les Argiens, autrefois, se plaignirent aux Athéniens de ce qu'ils avaient permis aux Spartiates, ennemis d'Argos, de tra-

qu'il ferma le temple de Janus, après avoir rétabli la paix sur la terre et sur la mer; » il en est question dans Suétone, qui dit, du même prince, qu'il « plaça une flotte à Misène, et une autre à Ravenne, pour garder la mer Supérieure et la mer Inférieure. » Valère Maxime dit à Tibère : « Le consentement des dieux et des hommes t'a établi maître de la terre et de la mer. » Philon, parlant du même empereur, dit « qu'il étendait sa puissance sur la terre et sur la mer. » Le même auteur dit de Caligula, successeur de Tibère : « Caligula qui, après la mort de Tibère, reçut le pouvoir souverain sur terre et sur mer » Josèphe appelle Vespasien : « le maître de la terre et de la mer. » Aristide accorde le même titre à Antonin, dans plusieurs endroits. Procope raconte que des statues de l'empereur avaient été représentées tenant le monde dans ses mains, « puisque la terre et la mer lui étaient soumises. » Il est question dans une lettre de Louis II (*a*), d'un patricien, Nicétas, qui était maître de la mer Adriatique. Constantin Monomaque est appelé dans l'histoire « empereur et maître de la terre et de la mer. » La mer Égée est placée au rang des provinces de l'empire romain. PROCOPE (*Gothic.*, lib. III) raconte que les Francs commandaient à la mer de Marseille et des environs. Sur le droit de la république de Venise, voyez PARUTA, lib. VII, et l'histoire particulière des Uscoques. On peut ajouter aux auteurs cités les jurisconsultes modernes, sur les Décrétales, *In cap. VI De Elect.*; BARTOLE, ANGELUS, FELINUS, sur lib. V, tit. VI, *De Judæis*. BALDUS, sur le titre du Digeste, *De rer. divis.*, col. 2; AFFLICTUS, sur le titre *Quæ sint regalia;* CACHERANUS, *Decis. Pedemont.*, CLV, n. 4, où il dit, d'après Balde, que ce droit est établi par tout le monde; ALBÉRIC GENTILIS, *Advocat. Hispanic.* I, 8 (*b*). GROTIUS.

[1] Wheaton fait remarquer que Grotius « reconnaît à peine à une nation le droit de s'approprier les mers qui baignent ses côtes, quoiqu'il cite un grand nombre d'anciens auteurs, pour prouver qu'une prétention plus étendue avait été quelquefois sanctionnée par l'usage, et qu'il puisse être réclamé de cette manière plus d'une portion très-limitée. Grotius, dit Wheaton, « parle toujours de *pars* ou *portus maris*, limitant ainsi ses vues à l'effet de la terre avoisinante, en donnant une juridiction et propriété nationale de cette nature » (*Histoire des progrès du dr. des gens*, 3e édit., t. I, p. 198). P. P. F.

(*a*) Lettre de l'empereur Louis II à Basile, empereur d'Orient. (B.)

(*b*) Cette longue et fastidieuse note est, à elle seule, la critique la plus sévère de l'érudition exagérée de notre auteur. P. P. F.

verser leur mer. Ils considéraient cette tolérance comme une violation du traité, aux termes duquel aucun des deux peuples ne devait permettre aux ennemis de l'autre le passage à travers les lieux de sa juridiction. Et dans la trêve d'un an de la guerre du Péloponèse, il est permis aux Mégariens de naviguer sur la mer dépendant de leur territoire ou de celui de leurs alliés (THUCYDIDE, lib. IV). C'est ainsi que Dion Cassius a parlé de « toute la mer qui relève de l'empire romain » (lib. XLVI). Thémistius dit de l'Empereur romain, que « la terre et la mer lui sont soumises. » Oppien s'adresse en ces termes à l'Empereur : « Sous tes lois, en effet, la mer roule ses flots. » Dion de Pruse, dans son second discours aux habitants de Tarse, rapporte que plusieurs priviléges furent accordés à cette ville par Auguste, entre autres « la juridiction sur le fleuve du Cydnus, et sur la partie voisine de la mer. » Et nous lisons dans Virgile : « Ce sont eux qui devront tenir la mer et les terres sous leur empire. » Aulu-Gelle parle « des fleuves qui se jettent dans la mer appartenant à l'empire romain » (lib. X). Strabon remarque que les habitants de Marseille firent des prises nombreuses dans des combats maritimes où ils avaient vaincu ceux qui leur avaient injustement disputé l'empire des mers. Le même auteur dit que Sinope avait la juridiction de la mer entre les îles Cyanées (lib. XII).

2. La juridiction sur une portion de la mer paraît pouvoir s'acquérir de la même manière que les autres juridictions, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit plus haut, par le moyen des personnes et par celui du territoire. Par les personnes, lorsqu'une flotte, qui est une armée maritime, stationne sur quelque point de la mer[1]. Par

[1] Grotius prétend qu'une nation peut acquérir la souveraineté sur une portion de la mer, « *ratione personarum, ut si classis, qui maritimus est exercitus, aliquo in loco maris se habeat.* » Mais, comme l'observe très-bien Rutherforth, quoiqu'il n'y ait pas de doute quant à

le territoire, lorsque du continent on peut donner la loi à ceux qui passent sur la partie voisine de la mer, non moins que s'ils se trouvaient sur la terre elle-même [1].

la juridiction exclusive d'une nation sur ses flottes en pleine mer, il ne s'ensuit pas que la nation possède la souveraineté sur cette partie de la mer occupée par ces flottes. Ce n'est pas un droit de propriété permanent qu'elle acquiert dans un lieu qui appartient en commun à tous les hommes, et dont ils peuvent tous se servir successivement (RUTHERFORTH, *Institutes*, vol. II, b. II, c. 9, § 18 et 19, cité par WHEATON, *Élém. du dr. internat.*, t. I, p. 134). Sur la juridiction d'un État, soit en pleine mer, soit dans les mers territoriales, en matière criminelle, voir WHEATON, *Libr. et loc. citat.*; BERTAULD, *Cours de Code pénal*, édit. 1859, p. 144 et suiv. P. P. F.

[1] La mer est libre d'une manière absolue, sauf les eaux baignant les côtes, qui font partie du domaine de la nation riveraine. Ces portions de la mer sont, en effet, susceptibles d'une possession continue; le peuple qui les possède peut en exclure les autres; il a intérêt, soit pour sa sécurité, soit pour conserver les avantages qu'il tire de la mer territoriale, à prononcer cette exclusion. Le domaine maritime s'arrête à l'endroit où cesse la possession continue, où le peuple propriétaire ne peut plus exercer sa puissance, à l'endroit d'où il ne peut plus exclure les étrangers, enfin, à l'endroit où leur présence n'étant plus dangereuse pour sa sûreté, il n'a plus intérêt de les exclure. Mais jusqu'où se continue ce domaine maritime? Faut-il, avec Grotius, admettre qu'il soit possible de prendre possession d'une mer en y entretenant sur un point déterminé des vaisseaux de guerre? « Si ce mode de possession, dit avec raison M. Cauchy, était admis comme suffisant pour faire acquérir des droits sur telle ou telle portion de la vaste mer, tout le système sur lequel repose la liberté maritime serait renversé... Il faudrait en revenir à prétendre que l'État qui posséderait le plus de vaisseaux, aurait droit aussi à posséder une part proportionnellement plus grande des océans qui baignent ses rivages. C'est ainsi que certains publicistes avaient admis des mers territoriales de 60 et 100 milles d'étendue. Voir, sur ce sujet, AZUNI, t. I, p. 243 et suiv.; DE RAYNEVAL, *Institutions du droit de la nature et des gens*, 1851, t. I, p. 300; *Le Dr. marit. internat.*, t. II, p. 150 et suiv. Grotius décide avec plus de raison, à la fin de ce paragraphe, que l'acte de possession par lequel un souverain peut retenir une mer territoriale sous son domaine, doit partir de la terre ferme. La découverte de l'artillerie a donné, dans nos temps modernes, un moyen de résoudre ce problème. Tout l'espace parcouru par les projectiles lancés du rivage protégé et défendu par la puissance des ma-

XIV. — Aussi celui-là n'agira point contre le droit de la nature et des gens, qui, acceptant la charge de protéger et d'aider la navigation par le moyen de feux nocturnes et de balises indiquant les écueils, aura imposé un impôt raisonnable (*) aux navigateurs. Telle fut la contri-

chines de guerre, est regardé comme territorial, et soumis au domaine du maître de la côte. La plus grande portée du canon monté à terre est donc réellement la limite de la mer territoriale. La plupart des traités ont adopté cette règle. Hübner, Bynkzershoëk, Vattel, Galiani, Azuni, Klüber, et presque tous les publicistes modernes les plus estimés, ont pris la portée du canon comme la seule limite de la mer territoriale qui fût rationnelle et conforme aux prescriptions du droit primitif. Cette limite naturelle a été reconnue par un grand nombre de peuples, dans les lois et règlements intérieurs. Voir notamment les traités qui ont constitué la neutralité armée en 1780, et les règlements particuliers suivants, cités par M. Hautefeuille : Toscane, 1er août 1778, art. 1er; Gênes, 1er juillet 1779, art. 1er; Venise, 9 septembre 1779, art. 9; Russie, 13 déc. 1787, art. 2; Autriche, 7 août 1803, art. 11 (*Dr. et dev. des nat. neutres*, t. 1, p. 89, 90 et suiv.). Voir sur cette question : HÜBNER, *De la saisie des bâtiments neutres*. t. I, p. I, ch. III, § 5; BYNKERSHOEK, *De dominio maris*, cap. II, § 5; GALIANI, *De doveri de principi neutrali*, part. I, cap. 10, § 1; AZUNI, *Droit marit. de l'Europe*, part. 1, chap. II, art, 2, § 15; KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, 1861, § 130, p. 161 et les notes, p. 162 et 163; MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, 2e édit. 1864, § 40, t. I, p. 141, et la note de M. Ch. Vergé, p. 142 et suiv.; voir aussi VATTEL, *Le Droit des gens*, édit. Guillaumin, 1863, liv. I, ch. XXIII, § 288; t. I, p. 577 et notre note, p. 578 et suiv. P. P. F.

(*) Les Rhodiens autrefois exigèrent un impôt des îles jusqu'au phare d'Alexandrie, suivant le témoignage d'Ammien (*a*), lib. XXII. César dit des Vénètes qui se trouvaient dans la Gaule, que « bien que leur mer soit fort impétueuse et toute ouverte, et qu'il n'y ait que peu de ports, ils tirent tribut de presque tous ceux qui naviguent dans cette mer. » Florus dit des Romains : « Ce noble peuple rougissait de voir qu'on lui eût enclavé la mer, pris ses îles, et imposé des tributs qu'il avait coutume d'exiger des autres (*b*). » Pline, (lib. VI, cap. XXII) parle d'Annius Plocamus qui avait acheté au fisc le péage de la mer Rouge. Le même, dans le chapitre sui-

(*a*) Ammien Marcellin. (B.)

(*b*) Il s'agit des Carthaginois, et non des Romains, fait observer Barbeyrac. P. P. F.

bution que les Romains exigeaient sur la mer Erythrée, pour subvenir aux frais de l'armée navale qu'il fallait entretenir contre les incursions des pirates (Pline, lib. XIX, cap. iv; Strabon, lib. XVII) [1]; tel était le droit que les Byzantins levaient à l'entrée du Pont-Euxin (*), et que déjà autrefois les Athéniens, après s'être emparés de Chrysopolis, avaient imposé sur la même mer, au rapport de Polybe, qui parle de l'un et de l'autre; tel était le droit que les mêmes Athéniens avaient anciennement exigé sur l'Hellespont, selon le témoignage de Démosthènes contre Leptine (**), et que Procope, dans son Histoire secrète, dit que les empereurs romains levaient de son temps [2].

vant, parlant de la mer sur laquelle on navigue vers l'Inde, rapporte que, « chaque année, on fait parcourir cette mer par des cohortes d'archers, car elle se trouve infestée par d'innombrables pirates. » Voyez d'excellentes discussions sur la mesure d'un semblable impôt, dans la vie d'Élisabeth, par Cambden, sur l'année 1582 et 1602. Grotius.

[1] Dans toutes les éditions il y a ici en marge : Strabon, lib. XVII, et Pline, lib. XIX, cap. iv. Le premier passage se trouve p. 1149, c. édit. Amst.; p. 798, Paris; mais pour l'autre, il n'y a rien de semblable; et notre auteur avait sans doute dans l'esprit les passages de Pline, qu'il a depuis cités dans la note précédente. (Barbeyrac.)

(*) Hérodien parle de cet impôt exigé par les Byzantins, dans la vie de Sévère. Procope, et dans son Histoire publique, et dans son Histoire secrète, fait mention de l'ancien péage levé sur l'Hellespont, aussi bien que du nouveau établi à l'entrée du Pont-Euxin et dans le détroit de Byzance. Théophane nous apprend qu'on levait le péage de Byzance près du temple de Blaquernes, et celui de l'Hellespont, à Abydos. Agathias (lib. V), appelle l'impôt d'Abydos, Δεκατευτήριον, c'est-à-dire *impôt du dixième*. Irène le diminua. L'empereur Emmanuel Comnène accorda à quelques monastères des revenus maritimes, comme nous l'apprend Balsamon (*In Concil. Chalcedon.*, can. iv, et synod. VII, can. xii). Grotius.

(**) Il dit, dans le même endroit, qu'après avoir pris possession de Byzance, les Athéniens devinrent maîtres de l'Hellespont. Le scholiaste Ulpien dit qu'il y était payé un dixième. Grotius.

[2] Grotius, dit M. Hautefeuille, a commis ici une grave erreur. Après avoir reconnu que la navigation d'un détroit non soumis à la souveraineté

XV. — 1. On trouve des exemples de traités par lesquels un peuple s'oblige envers un autre peuple à ne point naviguer au delà d'une certaine limite. C'est ainsi qu'il avait été convenu autrefois entre les rois voisins de

est libre et commune à tous les peuples qui y ont intérêt, il accorde à la nation maîtresse des deux rives du détroit le pouvoir d'imposer à ceux qui font usage du passage commun, certains droits de péage, sous prétexte de l'indemniser des frais de feux, de balises et autres précautions prises dans l'intérêt de la navigation. Cette opinion, si elle était admise, renverserait toutes les règles sur lesquelles repose la liberté de l'Océan. Mais il suffit de l'énoncer pour voir combien elle est peu fondée. Grotius en citant les exemples des droits imposés par les peuples anciens sur le péage de plusieurs détroits, eût dû remarquer que, d'une part, ces détroits étaient sous la domination réelle et légitime de ces peuples, les machines de guerre alors en usage pouvant, selon leur désir, interdire le passage ; de l'autre, et surtout, que l'établissement de ces péages, alors que les rives de la mer intérieure n'étaient pas en la puissance de la nation maîtresse du détroit, était une injustice. Ces faits, les citations empruntées aux livres saints et aux auteurs profanes, prouvent de l'érudition, mais n'établissent pas le droit. Ils ne sont d'ailleurs presque toujours que des violations de la loi naturelle, dont les dispositions, souvent méconnues dans l'usage, doivent être rappelées et appliquées avec soin, aujourd'hui que toutes les nations ont enfin ouvert les yeux sur leurs devoirs, sur leurs droits et sur leurs véritables intérêts. La mer libre, le détroit doit être libre ; la mer commune à tous les peuples, le détroit doit être commun à tous les peuples. Le droit de passage n'est pas une servitude, car la loi internationale ne reconnaît pas cette intervention de la loi civile ; elle n'a jamais créé de démembrement de la propriété. Le peuple riverain du détroit ne peut donc rien faire qui tende à restreindre ou à gêner la libre circulation sans violer le droit primitif, à moins qu'il n'y soit autorisé par des traités spéciaux, et que le consentement des deux parties continue à exister. Quant aux droits de feux, de balises et autres établissements faits dans l'intérêt de la navigation, ils ne sauraient être légitimement exigés que dans le cas où les nations intéressées auraient elles-mêmes demandé, ou du moins consenti, que les fanaux fussent construits, les feux entretenus, les balises placées, etc., à la charge de payer les droits. Les dépenses nécessaires pour faciliter la navigation sont la conséquence naturelle de la propriété, et, par conséquent, doivent rester exclusivement à la charge de la nation propriétaire des rivages du détroit, sans pouvoir donner ouverture à aucune espèce de réclamation. Si la nation souveraine trouve cette propriété onéreuse, elle

la mer Rouge et les Égyptiens, que ces derniers ne pourraient naviguer dans cette mer avec aucune galère, ni plus d'un bateau marchand (PHILOSTR., *de vita Apollon.*,

peut l'abandonner; mais tous les peuples apprécient les immenses avantages qu'ils tirent de la possession des détroits, avantages qui compensent, et beaucoup au delà, les dépenses nécessaires pour la défense de leurs côtes. D'après ces principes, le droit de lever un impôt sur la navigation des étrangers ne peut exister que sur les détroits placés entièrement, et dans toute leur largueur, sous la domination du souverain, et donnant entrée à une mer intérieure placée également sous sa puissance exclusive, c'est-à-dire faisant partie de la mer territoriale. H. Cocceius semble interpréter la pensée de Grotius dans ce sens; cependant les exemples cités par notre auteur prouvent qu'il ne restreignait pas ce droit dans les justes limites qui viennent d'être indiquées. Le péage du Sund, perçu par le Danemark depuis 1450, n'a pu être établi que par des traités, et des traités l'ont fait disparaitre (*a*). Ce sont également des traités qui ont fermé les détroits des Dardanelles et du Bosphore aux pavillons de guerre des puissances étrangères, et qui, en neutralisant la mer Noire, n'ont ouvert ses eaux et ses ports qu'aux marines marchandes des autres nations. HAUTEFEUILLE, *Des dr. et des dev. des nat. neut.*, t. I, p. 97 et suiv.; MASSÉ, *Le Dr. commerc. dans ses rapports avec le dr. des gens*, édit. Guillaumin, 1861, t. I, p. 96, 97; AZUNI, *Dr. marit. de l'Eur.*, t. I, ch. III, art. 2; VATTEL, *Le Dr. des gens*, liv. I, chap. XXIII, § 292; GALIANI *De doveri de principi neutrali*, lib. I, ch. X, § 1, ont partagé la théorie de Grotius. La politique des États de l'Europe contemporaine la condamne. Voir la note que nous avons écrite dans le premier volume de notre édition de Vattel (édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 116 et suiv.). Depuis le traité de 1857, des conventions diplomatiques nouvelles sont venues consacrer encore le principe de la liberté des eaux. Le 12 mai 1863, signature à La Haye d'un traité entre la Belgique et les Pays-Bas, relatif à la suppression du péage de l'Escaut (*Moniteur*, 1863, p. 1100). Le 16 juillet de la même année, conclusion à Bruxelles d'un traité relatif à la suppression du péage de l'Escaut; cet acte est signé par les plénipotentiaires des États suivants : France, Autriche, Belgique, Brésil, Chili, Danemark,

(*a*) Le premier traité qui conféra aux souverains du Danemark le pouvoir de prélever un impôt sur la navigation du Sund, remonte à l'an 1450. Il fut conclu entre Christian Ier, roi de Danemark, et Henri VI, roi d'Angleterre. Depuis, toutes les nations maritimes ont consenti de semblables traités. Le premier qui ait été souscrit par la France est de 1663. Le péage du Sund a été aboli par le traité du 14 mars 1857 entre le Danemark, la France, et presque tous les États maritimes de l'Europe. P. P. F.

lib. III, cap. XXXV [1]). C'est ainsi qu'entre les Athéniens et les Perses, du temps de Cimon (*), il avait été décidé qu'aucun vaisseau de guerre Mède ne naviguerait entre les îles Cyanées et les îles Chélidoniennes (PLUTARQ., *vit. Cim.*; DIODOR., lib. XI; ARISTIDE, dans l'*Orat. Panathen.* [2]); et après la bataille de Salamine, entre les Cyanées et Phaselis [3]. Dans la trève d'un an de la guerre du Péloponèse, il avait été stipulé que les Lacédémoniens ne navigueraient point avec des galères, mais avec d'autres bâtiments dont le port ne dépasserait pas cinq cents talents (THUCYD., lib. IV); et dans le premier traité qu'aussitôt après l'expulsion des rois les Romains avaient fait avec les Carthaginois (**), ils étaient convenus que les Romains

Espagne, Grande-Bretagne, Oldenbourg, Pérou, Portugal, Prusse, Russie, Suède et Norwége, Turquie, villes anséatiques de Lubeck, Brême et Hambourg (*Moniteur*, 1863, p. 1,100). P. P. F.

[1] *Vie d'Apollonius de Tyane*, lib. III, cap. XXXV, édit. Lips., Olear. (BARBEYRAC.)

(*) C'est là ce *célèbre traité*, comme l'appelle Plutarque, par lequel il avait été convenu que les Perses ne s'approcheraient pas de la mer plus près qu'à la distance d'une course de cheval, c'est-à-dire de quarante stades (*a*). Isocrate fait aussi allusion à ce traité dans son discours panathénaïque. GROTIUS.

[2] D'Isocrate. P. P. F.

[3] Le nouveau traité dont parle ici Grotius est un traité chimérique, comme le remarque Gronovius. Il ne s'en fit aucun après la bataille de Salamine, qui fut bientôt suivie de celles de Platée et de Mycale. (BARBEYRAC.)

(**) Servius remarque sur ce vers du livre IV de l'*Énéide* : « Des rivages opposés à des rivages... » qu'il fut convenu dans le traité que « ni les Romains ne pourraient aborder sur les côtes des Carthaginois, ni les Carthaginois sur celles des Romains. » Les Romains firent un semblable traité avec les Tarentins, par lequel ils s'engageaient à ne point naviguer au delà du cap de Lacinium. Cela se trouve dans les *Excerpt. Legat., ex Appiano*. Strabon rapporte (lib. XVII) que les étrangers qui naviguaient

(*a*) De quatre cents stades, suivant PLUTARQUE, *Vie de Cimon* (*in fine*). *Le* stade était de 125 pas. P. P. F.

ou les alliés des Romains ne navigueraient point au delà du Cap-Beau, à moins d'y être poussés par la violence de la tempête ou l'effort des ennemis; et que ceux qui seraient violemment jetés sur ce promontoire, n'y prendraient que les choses nécessaires, et s'en éloigneraient dans le délai de cinq jours (POLYBE). Dans le second traité (*), il avait été stipulé que les Romains ne pousseraient point leurs courses, et n'iraient point faire le commerce, au delà du Cap-Beau, de Mastie[1] et de Tarséïe. Dans le traité de paix avec les Illyriens, il était dit que les Illyriens ne navigueraient point au delà de Lisse avec plus de deux chaloupes, lesquelles seraient même désarmées (APPIAN., *Illyr.*). Dans la paix avec Antiochus, ce dernier s'était engagé à ne point passer en deçà des promontoires de Calycadne et de Sarpédon, en faisant une exception pour les vaisseaux portant le tribut, des ambassadeurs ou des otages (TITE-LIVE, lib. XXXVIII).

vers l'île de Sardaigne ou au delà des colonnes d'Hercule, étaient coulés à fond. GROTIUS.

(*) Il y avait aussi dans ce traité, que les Romains ne pourraient aborder en Afrique, ou en Sardaigne, à moins que ce ne fût pour se pourvoir de vivres, ou pour radouber leurs vaisseaux. Après la troisième guerre Punique, on se plaignit du sénat carthaginois, de ce que, contrairement au traité, il préparait des vaisssaux et une armée navale. Tite-Live en fait foi (lib. XLVIII et LIX). Il y a quelque chose de semblable dans le droit que le sultan d'Égypte a obtenu des Grecs, en vertu d'un traité, de pouvoir tous les ans envoyer deux vaisseaux au delà du Bosphore. Ce détail se trouve dans Grégoras, lib. IV. Le traité de paix conclu autrefois avec Antiochus, contenait la disposition que ce prince ne posséderait pas plus de douze vaisseaux de guerre (APPIAN., *De bell. Syriac*). L'entrée du golfe Adriatique est interdite aux vaisseaux de guerre par les Vénitiens, en vertu de traités. Voyez de THOU, lib LXXX, sur l'an 1584. GROTIUS.

[1] Grotius, dans toutes les éditions, avait laissé *Massiam* pour *Mastiam;* de même que dans la période suivante, *Lessum* pour *Lissum*. Il y a dans Polybe, ἔζω τοῦ Λισσοῦ, lib. II, cap. XII, et c'est de là que notre auteur a pris l'article du traité conclu avec les Illyriens; quoiqu'en marge il cite seulement Appien d'Alexandrie, qui rapporte la chose un peu autrement. (BARBEYRAC).

2. Mais cela ne montre pas que l'on soit maître de la mer, ou du droit de naviguer. Les peuples peuvent, en effet, comme les particuliers, se relâcher conventionnellement, non-seulement du droit qui leur appartient en propre, mais encore de celui qui leur est commun avec tous les hommes, en faveur de celui qui y a intérêt. Lorsque cela a lieu, il faut dire ce que répondit Ulpien dans cette espèce où un fonds avait été vendu, sous la condition qu'on ne pêcherait point au thon au préjudice du vendeur : il est impossible de soumettre la mer à une servitude, mais la bonne foi du contrat demande que la condition de la vente soit observée [1]. Ainsi donc ceux qui

[1] Les peuples peuvent-il renoncer à la mer? Peuvent-ils la céder comme la terre? Grotius parlant de quelques traités portant renonciation par l'une des parties à la faculté de naviguer dans certaines régions de l'Océan, déclare ces traités obligatoires, non comme imposant une servitude à la mer, mais comme condition de bonne foi de la convention. Vattel, après lui, a enseigné qu'une nation peut renoncer à l'usage de la mer par des traités qui sont obligatoires (*Le Dr. des gens*, liv. I, ch. XXIII, § 284, édit. Guillaumin; t. I, p. 573, et la note, p. 574). Montesquieu a dit : « Les nations, qui sont à l'égard de tout l'univers ce que les particuliers sont dans un État, se gouvernent, comme eux, par le droit naturel et par les lois qu'elles se sont faites. Un peuple peut céder à un autre la mer, comme il peut céder la terre » (*Esprit des lois*, liv. XXI, chap. XXI, édit. in-4°. Amsterd., 1758, t. I, p. 519, 520). Les adversaires de la liberté de la mer se sont emparés de cette erreur, et l'ont exploitée au profit de leur opinion. M. Hautefeuille fait d'abord remarquer que tous les traités cités par Grotius sont anciens, et remontent au moins au temps de l'empire romain, c'est-à-dire à une époque où le droit maritime était encore dans son enfance; que tous sont des traités inégaux, conclus après des guerres désastreuses, et dans lesquels le vainqueur imposait la loi au vaincu. L'argument qu'on pourrait tirer des lois civiles serait complétement mal fondé; d'abord, en général, parce que les lois civiles ne peuvent en aucun cas être invoquées entre les nations libres et indépendantes; ensuite, et dans l'espèce citée par Grotius, parce que le droit de pêche, d'après le droit civil, est dans le commerce; que, par conséquent, il peut être la propriété de quelques citoyens, et qu'il est susceptible de faire l'objet d'une vente, d'une location, etc. Ulpien, répondant sur le droit civil, avait raison de donner sa solution; mais elle ne saurait être appli-

sont en possession, et ceux qui succèdent à leur droit, sont obligés [1] (*l. venditor..., Dig., commun. præd.*).

XVI. — 1. Il y a souvent contestation entre des peuples voisins, pour savoir si toutes les fois qu'une rivière a changé son cours, elle change aussi la limite de sa juridiction, et si ce qu'elle ajoute à ses bords accroît à ceux au territoire desquels elle ajoute. Ces différends doivent être décidés par la nature et par la manière de l'acquisi-

quée au droit international. L'opinion du savant jurisconsulte romain eût été différente, s'il s'était agi de la validité de la cession par un individu à un autre du droit qu'il possédait, avec tous ses concitoyens, de passer sur un chemin public. Il eût déclaré cette cession nulle, car le chemin public et même le droit d'y passer, d'en user, ne peuvent être dans le commerce. Or la mer est le grand chemin de toutes les nations, la seule voie de communication entre toutes les régions de l'univers. Ni cette vaste route, ni son usage ne sont dans le commerce; ils ne sauraient donc devenir la matière d'aucune transaction. Si on admettait d'ailleurs que le droit d'un peuple à l'usage de l'Océan puisse être vendu, cédé, abandonné, il faudrait admettre nécessairement qu'il peut être conquis. Dès lors la liberté de la mer n'existerait plus, et l'Océan deviendrait, comme la terre, la propriété du plus fort. M. Hautefeuille applique les mêmes arguments, et à bien plus forte raison, aux conventions inégales, arrachées par la violence et qui, par leur nature même, n'ont de durée que celle des circonstances qui les ont fait naître. Il enseigne enfin que bien loin que la mer, ni son usage, soit susceptible de devenir l'apanage, la propriété d'une nation en vertu des traités, ces traités ne peuvent dépouiller un seul peuple de ses droits naturels sur l'Océan. *Droits et devoirs des nations neutres* édit. Guillaumin, 1858, t. I, p. 72 et suiv. Voir DE BARRÈRE, *De la liberté des mers*, t. I, cité par M. Hautefeuille. P. P. F.

[1] Le cas spécial auquel il est fait allusion dans ce passage, sert de texte à Ulpien pour établir, de la manière la plus nette, son opinion sur la nature de la mer. Un particulier, propriétaire de deux domaines situés sur la même baie, avait vendu l'un et gardé l'autre, en imposant à l'acheteur la condition de s'abstenir de la pêche du thon sous ses vues. Ce contrat, disait-on, est nul de plein droit; car on ne peut, par contrat privé, créer une servitude sur la mer. Ulpien répond que le principe est incontestable; mais la bonne foi ne permet pas, suivant lui, que l'acheteur puisse se soustraire à l'obligation personnelle qu'il a contractée. Voir CAUCHY, *Libr. citat.*, t. I, p. 178, 179. P. P. F.

[2] Dig., lib. VIII, tit. IV, l. 13. P. P. F.

tion. Les géomètres nous apprennent qu'il y a trois sortes d'héritages (Jul. Frontin.) : le fonds *divisé* et *assigné*, que le jurisconsulte Florentinus appelle *limité* (*L. in agris limitatis..., Dig., de acquir. rer. domin.*[1]), parce qu'il a pour bornes des limites faites de main d'homme[2]; le fonds *assigné par totalité*[3], c'est-à-dire renfermé dans une certaine mesure (*), dans une centaine d'arpents, par exemple, ou compté par arpents; les terres *arcifinies*, ainsi nommées, selon Varron, parce qu'elles sont entourées de bornes propres à repousser l'ennemi; des bornes naturelles, j'entends, telles que des rivières et des montagnes (**). Aggenus Urbicus appelle ces dernières : *terres sujettes à occupation*[4], parce que ce sont le plus

[1] Dig., lib. XLI, tit. I, l. 16. P. P. F.

[2] Suivant Gronovius, il n'est pas vrai que les *terres limitées* fussent ainsi appelées parce que, dans leur étendue extérieure, elles étaient environnées de limites faites de main d'homme; mais parce que toute leur étendue extérieure et intérieure était coupée et divisée par des limites qui distinguaient les arpents ou les centaines d'arpents, dont on devait faire la répartition entre chacun de ceux à qui on distribuait ces terres. Du reste, ces sortes de terres pouvaient être bornées par une rivière, et, dans ce cas-là, les portions assignées à tels ou tels s'étendaient quelquefois jusqu'à la rivière qui leur servait de limites. (Barbeyrac.)

[3] C'étaient celles que l'on donnait *en gros* à une ville ou à un peuple, sans les partager; en sorte qu'elles appartenaient au public, et non à aucun particulier. (Barbeyrac.)

(*) Voyez-en un exemple dans Servius sur l'églogue, IX (*a*). Grotius.

(**) Tacite dit de la Germanie « qu'elle est séparée des Sarmates et des Daces par une crainte réciproque ou par des montagnes. » Pline, parlant des Alpes, dit : « Nous *transportons* ce qui avait été établi pour servir de bornes entre les nations (lib. XXXVI) (*b*). Grotius.

[4] En droit romain le propriétaire de tout fonds riverain profitait-il de

(*a*) Mais il s'agit là de *terres limitées*, puisqu'il s'agit de celles qu'on prit aux Mantouans, pour suppléer à ce qui manquait au territoire de Crémone, qu'Auguste fit distribuer à ses soldats. (B.)

(*b*) « *Evehimus*, » dit le texte de Pline; mais Barbeyrac remplace ce mot par « *evellimus*. » Ils s'agit, en effet, des pierres, et surtout des marbres qu'on enlevait aux montagnes, et l'historien les représente comme des bornes naturelles qu'on aurait dû respecter. Le sens serait donc : « Nous *arrachons* les bornes que la nature avait plantées pour séparer les peuples. » P. P. F.

souvent des terres dont on s'empare, soit parce qu'elles sont vacantes, soit aussi par le droit de la guerre. A l'égard des deux premières espèces de fonds, quand même la rivière change de cours, il n'y a rien de changé au territoire; et ce que l'alluvion y ajoute accroît à la juridiction des premiers occupants.

2. Pour ce qui est des terres *arcifinies*, la rivière en changeant peu à peu son cours (*) change aussi les limites du territoire, et tout ce que la rivière a ajouté à un côté tombe sous la juridiction de celui au profit de qui cet accroissement a eu lieu; parce que l'un et l'autre peuple sont présumés avoir originairement pris possession de leur juridiction avec l'intention que la rivière se trouvant au milieu d'eux, les séparât comme une borne naturelle (**). Tacite a dit : « le Rhin qui coule dans un lit assez fixe encore pour servir de limite (***) (*De morib.*

l'*alluvion?* On distinguait entre les *agri limitati* et les *agri occupatorii* ou *arcifinales*. L'*ager limitatus* était une certaine étendue de terrain qu'un particulier avait reçue de l'État, soit comme concessionnaire, soit comme acheteur. Jamais le propriétaire d'un *ager limitatus* ne pouvait étendre son droit au delà de la mesure qui lui avait été primitivement fixée lors de l'*assignatio* ou de la vente faite par l'État. Quant à l'expression de *agri arcifinales* ou *arcifinii*, qui n'appartient pas à la bonne latinité, elle désignait les champs dont l'étendue n'avait pas été déterminée et comprise dans des limites fixées, mais qui n'avaient que des bornes naturelles, telles que des montagnes, des bois ou des rivières. Voir : ORTOLAN, *Explic. des Instituts de Justinien*, édit. 1851, t. I, p. 373, et la note 1, p. 373 et 374; GIRAUD, *Droit de propriété chez les Romains*, t. I, p. 109; DEMANGEAT, *Cours élémentaire de Dr. romain*, 1864, t. I, p. 451. Le propriétaire des *agri arcifinii* profitait de l'alluvion. Dans le droit de Justinien, le *jus alluvionis* était d'ailleurs admis partout sans distinction (DEMANGEAT, *libr. citat.*, p. 452). P. P. F.

(*) Voyez JOAN. ANDR. et les autres que cite Reinking, lib. I, Class. v, cap. I. GROTIUS

(**) Voyez en un exemple dans MARIANA, lib. XXIX, au sujet de la rivière de Védase (*a*). GROTIUS.

(***) Spartien parle dans la *Vie d'Adrien* de « plusieurs endroits des

(*a*) Nommée aujourd'hui Bidassoa. (B.)

German.). » Diodore de Sicile, dans l'endroit où il raconte le différend soulevé entre les habitants d'Egeste et ceux de Sélinonte, parle du « fleuve qui marquait les frontières » (Lib. XIII). Et Xénophon appelle simplement un tel fleuve « τὸν ὁρίζοντα », c'est-à-dire, celui qui trace les limites (*Exped. Cyr.*, lib. IV).

3. Les anciens racontent que le fleuve Acheloüs, dont le cours incertain tantôt se divisait en plusieurs branches, tantôt tournait sur lui-même dans des détours obliques — d'où la fable de sa métamorphose en taureau et en serpent —, avait longtemps fourni aux Etoliens et aux Acarnaniens une cause de guerre au sujet des terres adjacentes, jusqu'à ce qu'Hercule l'eût dompté en le resserrant dans des digues : bienfait pour lequel il obtint en mariage la fille d'Ænée, roi des Etoliens (STRABO, lib. X).

XVII. — 1. Mais cela n'aura lieu que si le fleuve n'a point changé de lit. Car une rivière qui sépare deux juridictions n'est pas considérée simplement en tant qu'amas d'eau, mais en tant qu'eau coulant dans tel lit déterminé, et renfermée dans de telles rives. Voilà pourquoi un accroissement [1], une déperdition de molécules, ou tout autre changement qui laisse au tout son ancienne forme, permet que la chose paraisse être restée la même [2] (*l. proponebatur, Dig. de Judiciis* [3]). Mais si la forme du tout change en même temps, ce sera une chose autre ; et, par

frontières de l'empire romain où il n'y avait point de rivières, mais des limites faites de main d'homme qui le séparaient des barbares. » Constantin Porphyrogénète (cap. XLV) appelle le fleuve du Phase σύνορον, c'est-à-dire *qui sert de limites*. GROTIUS.

[1] Voir : VATTEL, *Le Droit des gens*, édit. Guillaumin, 1863, liv. I, chap. XXII, § 268, t. I, p. 563 ; MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, 2e édit., 1864, § 45, t. I, p. 152 et suiv. ; voir aussi *Libr. citat.*, § 39, t. X, p. 136. P. P. F.

[2] Voir KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, 1861, § 134 et la note *a*, p. 170. P. P. F.

[3] Dig., lib. V, tit. I, l. 76. P. P. F.

conséquent, comme un fleuve se perd si on le barre par une digue vers le haut de son cours, et comme il en naît un nouveau si on détourne son eau dans un canal fait à la main : de même si, abandonnant son ancien lit (*), un fleuve vient à s'élancer autre part, ce ne sera plus celui qui existait auparavant, mais un fleuve nouveau, l'ancien étant tari. Et comme, si le fleuve s'était desséché, le milieu du lit qu'il aurait occupé auparavant demeurerait la limite de la juridiction, parce qu'il faut supposer que l'intention des peuples avait été de le prendre pour borne naturelle, de telle sorte que s'il venait à cesser d'exister chacun conserverait ses possessions, il en sera de même dans le cas de changement de lit [1] (*l.* III, § 2, *Dig.*, *de aq. quotid. et aestivâ* [2]).

2. Or, dans le doute, il faut présumer que les États aboutissant à une rivière ont des frontières *arcifinies*, parce que rien n'est plus propre à la séparation des juridictions que ce qu'on ne peut point librement franchir. Il arrive, en effet, rarement que les États soient *limités par des bornes*, ou *compris dans une certaine mesure ;* et quand cela a lieu, ce n'est pas tant en vertu d'une acqui-

(*) Comme fit le fleuve de Bardane (*a*), au rapport d'Anne Comnène, lib. I. GROTIUS.

[1] Si la rivière qui sépare deux États modifie son cours en se retirant d'un côté pour se porter de l'autre, le terrain qu'elle abandonne accroît au territoire qui y est contigu, et les droits qui compètent à chaque peuple suivent alors la rivière ou le fleuve dans ses mouvements. Mais si elle change complétement de lit, la limite des deux États ne change pas ; elle reste à la place où elle était antérieurement. Alors, les droits qui appartenaient sur la rivière à celui dont elle limitait le territoire, passent à celui dans le territoire duquel elle s'est creusé un nouveau lit (MASSÉ, *Le Droit commercial*, etc., édit. cit., t. I, p. 99, 100 ; MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, 2e édit., § 39, t. I, p. 134 et suiv.). P. P. F.

[2] Dig., lib. XLII, tit. XX. P. P. F.

(*a*) Ou plutôt *Vardare*. (B.)

sition originaire, que par l'effet d'une concession accordée par autrui.

XVIII. — Mais quoique, dans le doute, ainsi que nous l'avons dit, les juridictions de deux peuples s'étendent des deux côtés jusqu'au milieu du fleuve, il a pu cependant arriver, et nous voyons que cela est arrivé dans quelques endroits, que le fleuve, dans sa totalité, appartienne à un seul côté : parce que l'autre État, par exemple, n'a acquis la juridiction de la rive opposée que plus tard, son voisin étant déjà en possession de toute la rivière; ou parce que les choses ont été ainsi réglées entre eux par des traités[1].

XIX. — 1. Ce qui mérite aussi d'être observé, c'est qu'on doit regarder comme originaire, même l'acquisition des choses qui ont eu un maître, mais qui ont cessé d'en avoir, soit parce qu'elles ont été abandonnées, soit parce qu'il ne reste plus personne de ceux qui pourraient avoir sur elles un droit de propriété[2]; car elles sont alors retournées à l'état dans lequel les choses s'étaient trouvées au commencement[3].

2. Mais il faut remarquer en même temps, que quelquefois les premières acquisitions ont été faites par un

[1] La règle d'après laquelle le fleuve qui sépare deux États appartient à l'un et à l'autre, cesse, dit M. Massé, et le fleuve appartient en entier à l'un ou à l'autre, si l'un ou l'autre a en sa faveur un titre ou une possession contraire (MERLIN, *Répert.*, v° *Rivière*, § 1, n. 4; HYERON. DE MONTE BRIXIANO, *Traité des bornes et limites*). C'est ainsi qu'un arrêt du Conseil, du 22 janvier 1726, rendu à une époque où le comtat d'Avignon appartenait au pape, décida que le Rhône, qui formait la limite séparative des deux territoires, appartenait en entier à la France, et que le pape n'y avait aucun droit (*Le droit commercial*, etc., édit. citée, t. I, p. 98, 99). P. P. F.

[2] « Parce que les maîtres ont fait défaut, » dit le texte de Grotius; mais pour compléter le sens, nous avons cru devoir recourir à cette périphrase empruntée à Barbeyrac. P. P. F.

[3] Voir : KLÜBER, *Droit des gens moderne de l'Europe*, édit. Guillaumin, 1861, § 140, p. 177 et la note, p. 178. P. P. F.

peuple, ou par le chef de ce peuple, de telle manière que non-seulement la souveraineté — qui renferme ce droit éminent dont nous avons traité ailleurs —, mais encore la propriété privée et entière, étaient d'abord acquises généralement au peuple ou à son chef; et qu'ensuite la distribution était faite en détail aux particuliers, de telle sorte cependant que leur propriété demeurait dépendante de cette propriété première, sinon comme le droit d'un vassal dépend du droit du seigneur, ou comme le droit de l'emphytéote dépend de celui du propriétaire, du moins de quelque autre manière moins considérable, telles que sont plusieurs sortes de droits sur la chose, au nombre desquels se range celui d'une personne qui attend l'exécution d'un fidéicommis établi à son profit sous condition. Sénèque disait que « ne pouvoir ni vendre une chose, ni la consommer, ni la détériorer, ni l'améliorer, ce n'est pas une preuve qu'elle ne vous appartienne pas (*). Une chose, en effet, qui est à vous sous certaine condition, ne laisse pas d'être à vous. » Suivant Dion de Pruse (*Orat. Rhod.*), « il y a plusieurs manières, et même très-différentes, d'avoir en propre quelque chose; car souvent il n'est pas permis de la vendre, ni même de s'en servir à son gré. » Je trouve dans Strabon : « il était maître, sauf le droit de vendre. » Tacite offre dans les Germains un exemple de ce que nous avons dit : « les terres sont occupées en masse dans la proportion du nombre de ceux qui peuvent les cultiver ; et puis elles

(*) Ce passage se trouve au traité *des Bienfaits*, lib. VII, cap. XII. Le même auteur dit au livre VIII (*a*) du même ouvrage, cap. XII, « qu'il y a des choses qui n'appartiennent à quelqu'un que sous certaines conditions. » GROTIUS.

(*a*) Barbeyrac fait remarquer avec raison que le traité *des Bienfaits* n'a que *sept* livres. Le passage en question se trouve dans le même chapitre XII du livre VII. Voir les OEuvres complètes de Sénèque, édit. Hachette, 1860, t. I, p. 487, *in fine*. P. P. F.

sont partagées entre eux, suivant la qualité de chaçun » (*De morib. Germ.*).

3. Ainsi donc, lorsque les propriétés ainsi distribuées dépendent de la propriété générale [1], si quelque bien vient à manquer de maître particulier, il n'est point acquis au premier occupant, mais il retourne au corps entier, ou au maître supérieur (*). Un droit semblable à celui-là a pu même, en dehors de ce cas, être introduit par la loi civile, ainsi que nous avons déjà commencé de le remarquer.

[1] « De celui, dit Gronovius, à qui appartient le territoire, prince ou peuple. » P. P. F.

(*) On peut inférer de ce qui est dit à la fin du livre second de l'Odyssée, que les biens d'un homme mourant sans enfants parvenaient au peuple; et c'est ainsi qu'Eustathe explique ce vers de l'*Iliade* d'Homère : « Les chefs de la ville partageaient les richesses... » Car il entend par « χηρωσται, » un magistrat qui administrait les biens de ceux qui mouraient sans enfants. Les histoires nous apprennent qu'on pratiquait autrefois quelque chose de semblable dans le royaume du Mexique (*a*). GROTIUS.

(*a*) L'endroit de l'Odyssée dont Grotius veut parler, est apparemment celui où l'un des prétendants de Pénélope, dit que si Télémaque venait à périr comme son père, ils partageraient ses biens..., etc... « Mais je ne vois pas, dit Barbeyrac, dans une longue note, qu'on puisse bien sûrement fonder là-dessus ce que Grotius en infère. » Quant au passage de l'Iliade, « le mot de χηρωσταὶ, ajoute le même auteur, ne signifie clairement, dans aucun auteur grec, ces sortes de magistrats dont parle Eustathe, et qui ont bien la mine d'être de sa façon. » [P. P. F.

CHAPITRE IV.

DE L'ABANDONNEMENT PRÉSUMÉ ; DE L'OCCUPATION QUI LE SUIT ; ET EN QUOI IL DIFFÈRE DE L'USUCAPION ET DE LA PRESCRIPTION.

I. Pourquoi l'usucapion, ou la prescription proprement dite, n'a pas lieu entre les différents peuples, ou ceux qui les gouvernent. — II. Les longues possessions sont cependant invoquées habituellement entre eux. — III. La possession se vérifie par les conjectures de la volonté humaine, qui se tirent non-seulement des paroles ;—IV. Mais des faits ; — V. Et de ce qu'on ne fait pas. — VI. Comment se fait-il que le temps joint à la non-possession et au silence, serve de conjecture pour prouver l'abandon du droit ? — VII. Un temps immémorial suffit ordinairement pour former une telle conjecture ; et quel est ce temps-là ? — VIII. Solution de l'objection que personne n'est présumé renoncer à son bien. — IX. Il semble même, toute conjecture à part, qu'en vertu du droit des gens la propriété peut être transférée par une possession immémoriale. — X. Si ceux qui ne sont pas encore nés peuvent perdre leur droit de cette manière ? — XI. Un peuple ou un roi peuvent acquérir aussi le droit de souveraineté par une longue possession. — XII. Si les lois civiles sur l'usucapion et la prescription obligent celui qui possède la puissance souveraine ? On l'explique par des distinctions. — XIII. Les droits de la souveraineté, qui en peuvent être séparés, ou qui sont de nature à être communiqués, peuvent s'acquérir et se perdre par l'usucapion ou la prescription. — XIV. Réfutation de l'opinion suivant laquelle les sujets peuvent toujours se remettre en possession de leur liberté. — XV. Les choses qui sont de pure faculté ne peuvent se perdre par aucun espace de temps ; ce qui est expliqué.

I. —Il naît ici une grave difficulté touchant le droit d'usucapion [1]. Comme, en effet, ce droit a été introduit

[1] Comme Grotius, dans le dernier paragraphe du chapitre précédent, a mis au rang des choses qui s'acquièrent par droit de premier occu-

par la loi civile — car, de sa nature, le temps n'a aucune vertu productrice, et rien ne se fait par le temps, quoique tout se fasse dans le temps, — il ne peut avoir lieu, selon l'opinion de Vasquez (lib. II. cap. LI, n. 28), entre deux peuples libres, ou deux rois, ou un peuple libre et un roi ; ni même entre un roi et un particulier qui n'est pas son sujet, ni entre deux individus qui sont sujets de deux rois ou de deux peuples différents (*). Cela paraît devoir être ainsi ([1]), excepté en tant que la chose ou l'acte dépendent des lois du territoire ([2]). Cependant si nous admettons cette maxime, un très-grand inconvénient paraît devoir en être la conséquence : c'est que jamais, par aucun laps de temps, les différends sur les États et leurs limites ne pourront s'éteindre, ce qui non-seulement est capable de troubler les esprits de plusieurs, et de susciter des guerres, mais même est contraire au commun sentiment des nations[3].

pant, celles qui sont abandonnées de leur maître ; il examine, à cette occasion, le droit de prescription que l'on fonde sur un abandonnement tacite. (BARBEYRAC.)

(*) Il y avait dans la loi des XII Tâbles : « *Æterna auctoritas cum hoste esto,* » c'est-à-dire avec l'étranger. GROTIUS.

[1] C'est-à-dire, si l'on suppose que le droit de prescription est uniquement fondé sur la volonté des législateurs, et qu'il n'y a rien dans le droit de la nature et des gens qui puisse l'autoriser. De plus, encore même qu'il ait quelque fondement dans les principes d'un droit commun à tous les hommes et à tous les peuples, la détermination précise du temps de la prescription, qui est plus long en certains pays, et en d'autres plus court, ne sert de règle qu'aux objets d'un même État. (BARBEYRAC.)

[2] Quand même la prescription serait purement de droit civil, cela n'empêcherait pas que si quelqu'un du pays avait possédé pendant le temps réglé par les lois, un bien ou un droit qui appartenait à un étranger, cet étranger ne fût débouté en justice, quand il viendrait le réclamer après ce temps-là ; par la même raison qu'il serait exclu d'une hérédité, si les lois ne permettaient pas que les biens du pays passent aux étrangers par testament ou *ab intestat*. Voilà quelle est la pensée de notre auteur, qui paraît d'abord assez obscure. (BARBEYRAC.)

[3] La prescription est-elle de droit naturel et des gens, ou seulement de

II.—Nous voyons, en effet, dans les lettres sacrées, qu'au roi des Ammonites qui revendiquait contre lui les

droit civil? Grotius admet cette dernière solution d'une manière moins affirmative, il est vrai, que Cujas, qui soutenait que la prescription est de pur droit civil, et qu'elle est contraire tant à la loi naturelle qu'au droit des gens. Il est de fait que, de droit naturel, le temps n'est un moyen ni de créer, ni d'éteindre les droits. Vous ne m'avez pas payé ce que vous me deviez, pendant un an : serez-vous libéré? Non sans doute. Mais au bout de deux ans? Pas davantage. Au bout de cinquante ans ce sera la même chose. Si vous n'êtes pas propriétaire de mon champ le jour où vous y entrez, vous n'en êtes pas propriétaire non plus le lendemain; et il y a impossibilité de trouver la limite après laquelle, de droit naturel, la propriété vous serait acquise. Cependant la loi positive a fixé cette limite, et les raisons d'utilité qu'on allègue pour justifier sa disposition sont aussi nombreuses qu'elles sont respectables. La prescription libératoire est fondée sur la nécessité de mettre un terme à l'action du créancier. Quand ce dernier est resté longtemps sans poursuivre le paiement de ce qui lui est dû, ne pourrait-il pas se faire que le débiteur se fût réellement acquitté; mais qu'il fût dans l'impossibilité de l'établir, parce qu'il aurait perdu ses titres de libération? Quant à la prescription acquisitive, sans doute l'usurpation a pu être injuste à son début; mais si l'usurpateur a vendu l'immeuble à un acheteur de bonne foi, si celui-ci l'a donné en dot à ses enfants, si l'agriculture l'a fertilisé, si de nouvelles habitations s'y sont élevées, si de nouvelles familles y ont pris racine, que d'intérêts dignes aussi de protection se sont liés à la terre! N'est-il pas d'ailleurs d'intérêt général, qu'avec le temps il y ait de la sécurité dans les relations sociales, que l'on ne puisse pas fouiller perpétuellement l'arriéré des chicanes, et qu'un homme puisse liquider sa fortune à la fin de ses jours, avec quelque certitude qu'on ne viendra pas troubler son repos, en réveillant contre lui des prétentions séculaires? A ces considérations Grotius ajoutera (*infrà*, § v) la présomption de l'abandon du droit fondée sur le silence prolongé. En faisant reposer la théorie de la prescription sur la maxime que le propriétaire qui s'est tu pendant longtemps est censé avoir abandonné son droit, Grotius a préparé la théorie que la prescription ne peut pas courir contre ceux qui ne peuvent point aliéner. Mais on objecte avec raison, que par cela seul qu'il réclame ce qui lui appartient, le propriétaire paraît bien ne pas y avoir renoncé. Voir : BÉLIME, *Philosophie du droit*, édit. 1856, t. II, p. 686 et suiv.; TROPLONG, *Commentaire du titre* XIX *du Livre* III *du code Napoléon*, *de la prescription*, 4ᵉ édit., 1857; VAZEILLE, *Traité des prescriptions*, 2ᵉ édit., 1832. P. P. F.

terres comprises entre Arnon et Jabbok[1], depuis les déserts d'Arabie jusqu'au Jourdain, Jephté oppose une possession de trois cents ans, et lui demande pourquoi, lui et ses ancêtres, ils n'ont fait aucune poursuite pendant un si long espace de temps. Les Lacédémoniens, dans Isocrate, posent comme une maxime des plus certaines, et avouées chez toutes les nations (**), que les possessions publiques, non moins que les possessions privées, peuvent s'affermir de telle sorte par un long trait de temps, qu'il ne soit plus possible de les retirer (ARCHIDAM.); c'est à ce droit qu'ils recourent pour repousser ceux qui revendiquaient Messène. Voici les paroles du texte grec: « On a déclaré propres et patrimoniales toutes les possessions, tant particulières que publiques, qui ont été continuées pendant un long espace de temps. » Le même Isocrate dit à Philippe : « lorsqu'un long laps de temps eût rendu la possession ferme et stable.....[2] » Fort de ce même droit, le second Philippe disait à T. Quinctius: « qu'il rendrait libres les cités dont il s'était emparé, mais qu'il ne sortirait point de celles qu'il tenait de ses

[1] Les torrents d'Arnon et de Jabbok. (BARBEYRAC.)

(*) Le duc de Nevers (*a*) raisonne dans ce sens en faveur de la France, dans de Thou, lib. LIX, sur l'année 1574. GROTIUS.

[2] Grotius cite ce passage comme étant d'Isocrate; mais il est de Denys d'Halycarnasse, dans l'endroit de son *Jugement sur Isocrate*, où il donne le précis de la harangue faite sous le nom d'Archidamus. Voici le passage de Denys d'Halycarnasse: « Il prouve aux Lacédémoniens que la possession de Messène est légitime : d'abord parce que cette ville leur a été donnée par les enfants de Cresphonte, à l'époque où ils furent chassés de leurs États; ensuite parce que l'oracle de Delphes ordonna aux Lacédémoniens de les recevoir et de les secourir dans leur malheur ; et enfin, parce que cette possession a été sanctionnée par les droits de la guerre et par le temps... » (*Examen critique des plus célèbres écrivains de la Grèce*, traduction par E. GROS, édit. Brunot-Labbe, 1826, t. I, p. 170 du texte grec, 171 de la traduction.) P. P. F.

(*a*) Louis de Gonzague, duc de Nevers. (B.).

ancêtres par une possession légitime et héréditaire » (TITE-LIVE, lib. XXXII). Sulpicius discutant contre Antiochus, démontre qu'il serait injuste que parce que les peuples de la Grèce avaient autrefois été asservis en Asie, ce fait constituât un titre pour les réduire en esclavage après plusieurs siècles (TITE-LIVE, lib. XXXV). Les historiens qualifient de vaine jactance, le fait de ressusciter de vieilles prétentions (*) (TACITE, *Annal.*, lib. VI) ; « ce sont des fables et de vieux contes, » dit Diodore. Il y a dans Cicéron, au livre II de son traité *Des Devoirs* : « Quelle justice serait-ce, qu'un homme perdît un héritage qu'il aurait possédé depuis de longues années, et même depuis des siècles (**) ? »

III. — Que dirons-nous[1] ? Les effets de droit qui dépen-

(*) C'est ce que les Grecs appellent, par allusion à un fait de l'histoire d'Athènes, *aller rechercher ce qui était avant Euclide* (*a*). Nicétas, entre autres auteurs, s'est servi de ce proverbe dans la vie d'Alexis (*b*), frère d'Isaac (*c*), en parlant de l'Empereur Henri, fils de Frédéric : « Il n'avait pas honte d'aller ainsi rechercher ce qui était avant Euclide » (lib. I.).
GROTIUS.

(**) « Ces terres, cependant, dit Florus (lib. III, cap. XIII), qui leur avaient été laissées par leurs ancêtres, ils les possédaient depuis un temps éloigné, qui leur servait comme de titre héréditaire (*d*). »
GROTIUS.

[1] « Que dirons-nous là-dessus? Voici, à mon avis, les principes qu'il faut poser, » dit Barbeyrac dans sa paraphrase. Courtin fait une digression plus éloignée du texte encore : « Que dirons-nous? Nous dirons qu'il est vrai que l'on ne peut avoir droit sur quelque chose qui est à autrui, sans sa volonté; l'effet de ce droit dépend de sa volonté ; mais que toutefois cet effet ne se peut obtenir par un simple acte de volonté, si cet acte ne se manifeste par quelques signes..... » Voici le texte de Grotius : « *Quid dicemus? Juris effectus qui ab animo pendent, non possunt*

(*a*) Cet Euclide était archonte à Athènes, peu de temps après l'établissement de cette charge. (B.)

(*b*) Alexis Comnène. (B.)

(*c*) Isaac l'Ange. (B.)

(*d*) Il s'agit ici de la sédition soulevée par les tribuns, qui voulaient qu'on fît de nouveaux partages de terres. (B.)

dent de la volonté, ne peuvent cependant être obtenus par un simple acte moral; il faut que cet acte soit manifesté par quelques signes extérieurs. C'est qu'en effet il n'est pas conforme à la nature humaine, qui ne peut connaître les actes que par des signes extérieurs, d'attribuer force de droit aux simples actes intérieurs de la volonté. Voilà pourquoi les actes purement internes ne sont pas soumis aux lois humaines[1]. Mais les signes qui désignent les actes de la volonté n'ont pas une certitude mathématique, ils n'ont qu'une certitude probable; car les hommes peuvent parler autrement qu'ils ne veulent et ne pensent, et déguiser même leur intention par leurs actions. Cependant la nature de la société humaine ne permet pas que les actes de l'âme suffisamment manifestés demeurent sans effet; aussi, tout ce qu'on a donné à connaître par des signes suffisants est tenu pour vrai contre celui qui a employé ces signes. Voilà donc la difficulté levée pour ce qui regarde les paroles.

IV.—1. Pour ce qui est des faits, on considère comme abandonné ce qui est rejeté, à moins que ce ne soit dans de telles circonstances qu'on doive regarder ce délaissement comme exigé par la nécessité du moment, et avec l'intention de recouvrer la chose rejetée (*l.* IX, §. *ult.*,

tamen ad solum animi actum consequi, nisi is actus signis quibusdam indicatus sit... » P. P. F.

[1] Il n'y a par conséquent pas de loi plus subversive de l'ordre social, que celle qui s'attaque à la base même de la justice, en cherchant à enchaîner le libre arbitre et à violenter les consciences; il n'y en a pas qui soit plus immorale, car elle tend à enlever tout mérite aux actions des hommes; il n'y en a pas enfin qui soit plus despotique et plus arbitraire; car la pensée, tant qu'elle ne s'est pas manifestée par des actes extérieurs, est en elle-même quelque chose d'insaisissable qui échappe aux investigations humaines, et, partant, ne saurait être interprétée que d'une manière incertaine et arbitraire. Telle était sans doute la pensée de Grotius (Voir Houzel, *Contitution sociale*, 1848, p. 416 et 417).
P. P. F.

Dig., *De adquir. rer. domin.*; *l.* VIII, *Dig. ad Leg. Rhod.*; *l.* XLIII, § 11, *De furtis* [1]). C'est ainsi que la renonciation à la dette est présumée par la remise du titre (*) (*l.* II, § 1, *Dig.*, *De pactis*) [2]. Une hérédité, dit Paul, peut être refusée, non-seulement par des paroles, mais encore par des actes, et par tout autre indice de la volonté (*l.* XCV, *Dig.*, *De acquir. vol omit. heredit.*) [3]. C'est ainsi que lorsque le propriétaire d'une chose, contracte sciemment avec celui qui la possède, d'une manière qui suppose que ce dernier en est le véritable maître, il sera regardé justement comme ayant fait l'abandon de son droit. Cela étant, il n'y a pas de raison pour que le même fait ne puisse avoir lieu entre des rois et des peuples libres [4].

[1] Dig., lib. XLI, tit. I, l. 9, § 8; Dig., lib. XIV, tit. II, l. 8; lib. XLVII, tit. II, l. 43, § 11. Telle était, en effet, la théorie romaine. Il ne fallait pas considérer comme abandonnées par leur propriétaire, et, par conséquent, comme devenues sans maître, les choses jetées à la mer pendant une tempête pour alléger le navire. Celui qui s'en serait emparé aurait commis un vol. « Toutefois, dit M. Demangeat, cette décision est un peu trop absolue, et il faut admettre sans difficulté les distinctions raisonnables proposées à cet égard par Ulpien. Voir *la loi* 43, § 11, Dig., lib. VLVII, tit. II. » (*Cours élémentaire de Dr. romain*, 1864, t. I, p. 487.) P. P. F.

(*) Voyez la loi 2, § 1. Dig., *De pactis* (*a*). GROTIUS.

[2] Dig., lib. XIV, tit. II, l. 2, *princ.*, et § 1. P. P. F.

[3] Dig., lib. XXIX, tit. II, l. 85. P. P. F.

[4] Les auteurs sont très-partagés sur la question de savoir jusqu'à quel point la présomption qui résulte de la longueur du temps écoulé, et que l'on nomme *prescription*, peut avoir lieu entre les nations; mais l'usage constant et approuvé des nations, conforme sur ce point à l'opinion de Grotius, montre que, quel que soit le nom que l'on donne à ce droit, la possession non interrompue par un État d'un territoire ou de tout autre bien pendant un certain laps de temps, exclut les droits de tout autre État à cet égard, de même que le droit naturel et civil de toutes les nations civilisées, assure à un particulier la propriété exclusive d'un bien qu'il a possédé pendant un certain temps, sans que personne ait prétendu

(*a*) Lib. II, tit. XIV. P. P. F.

2. De même, lorsqu'un supérieur permet à son inférieur, ou lui ordonne de faire ce qui lui est interdit à moins d'être dispensé de l'observation de la loi, il est censé l'avoir délié de son devoir d'obéissance à la loi (*l.* LVII, *Dig.*, *De re jud.*; *l.* III, *Dig.*, *De offic. Prætor.*)[1]. Or, c'est là un effet, non du droit civil, mais du droit naturel, selon lequel chacun peut renoncer à ce qui lui appartient; et cela découle d'une présomption naturelle, en vertu de laquelle chacun est censé vouloir ce qu'il a suffisamment donné à connaître. C'est dans ce sens qu'on peut très-bien admettre ce qu'a dit Ulpien, que l'acceptilation est du droit des gens (*l.* VIII, *Dig.*, *De acceptil.*)[2].

y avoir des droits. PUFFENDORF, *De jur. nat. et gent.*, lib. IV, cap. XII; VATTEL, *Le droit des gens*, liv. II, tit. XI, § 147, édit. Guillaumin, 1863, t. II, p. 132 et la note, p. 133 et suiv.; RUTHERFORTH'S, *Institutions of national law*, vol. I, chap. VIII; vol. II, chap. IX, § 3, 6. Klüber enseigne que la *prescription*, fondée uniquement dans le droit positif privé, ne peut avoir lieu entre des États indépendants, à moins qu'elle ne soit autorisée par des traités; mais il reconnaît cependant que la *possession* doit être respectée jusqu'à ce qu'on en soit justement venu aux armes, ou que le différend soit accommodé conformément au droit des gens (*Dr. des gens mod. de l'Eur.*, édit. Guillaumin, 1861, § 6, p. 6 et note, p. 7). Suivant M. de Rayneval, il n'y a point de loi positive qui ait établi la prescription d'État à État; chaque souverain à qui on l'oppose est seul juge de l'application qu'on prétend lui en faire; et c'est la force seule qui doit décider. M. de Rayneval avoue toutefois que, même entre les nations, la prescription est conforme à l'*équité* (*Inst. du dr. de la nat. et des gens*, p. 155). Mais Merlin demande à ce sujet ce que c'est que le droit naturel, si ce n'est cette *équité* qui parle à la conscience de tous les hommes; et comment l'*équité* pourrait-elle servir de base à une chose qui serait contraire au droit naturel et des gens. Voir : MARTENS, *Précis du Dr. des gens mod. de l'Eur.*, liv. II, chap. II, § 70, édit. Guillaumin, 2e édit., t. I, p. 195, et la substantielle note de M. Ch. Vergé, p. 197; WHEATON, *Élém. du Dr. internat.*, 3e édit., 1858, t. I p. 158, 159. P. P. F.

[1] Dig., lib. XLII, tit. I, l. 57; Dig., lib. I. tit. XIV, l. 3. P. P. F.

[2] Dig., lib. XLVI, tit. IV, l. 8. —L'acceptilation était un payement imaginaire (*Instit. de Justinien*, lib. III, tit. XXIX, § 1). Ulpien reconnaissant

V. — 1. Sous le nom de *faits*, sont aussi moralement comprises les *abstentions*, considérées avec les circonstances requises. C'est ainsi que celui qui, en connaissance de cause, et étant présent, conserve le silence, paraît consentir; la loi même des Hébreux le reconnaît (Nombres xxx, 4, 8, 11, 12). A moins qu'il ne ressorte des circonstances, qu'il a été empêché de parler par la crainte, ou par quelque autre accident. C'est ainsi que l'on regarde comme perdu ce qu'on n'a plus l'espérance de recouvrer (*), comme seraient des pourceaux que le loup aurait emportés. Ce que nous perdons dans un naufrage, dit aussi Ulpien, cesse de nous appartenir, non immédiatement, mais du moment où nous ne pouvons plus le recouvrer; c'est-à-dire du moment où il n'y a plus sujet de croire qu'on conserve la pensée d'en être propriétaire; du moment où il n'y a plus aucun indice d'une semblable intention (*l.* XLIV, *Dig.*, *De acquir. rer. domin.*) [1]. Car si on avait envoyé des gens pour rechercher ce qui a été perdu, si on avait promis une récompense à ceux qui le trouveraient, il faudrait décider autrement. Ainsi, celui qui sait qu'une chose lui appartenant est possédée par autrui, et qui n'élève aucune réclamation pendant un long espace de temps, celui-là — à moins qu'une autre raison ne surgisse manifeste-

dans ce texte que l'*acceptilation* n'est liée ni aux personnes, ni aux paroles, arrive à cette conclusion, que ce mode de payement imaginaire tire sa force du droit des gens, c'est-à-dire du droit naturel ou de la liberté naturelle que chacun a de remettre ce qu'on lui doit, de la manière qui lui convient. Grotius rapporte cette pensée d'Ulpien pour confirmer ce qu'il vient de dire, qu'il n'importe pas qu'un homme use de toutes les formalités requises pour faire connaître la volonté qu'il a de renoncer à son droit; puisque cette renonciation venant du droit de nature qui n'astreint pas la volonté à des formalités, cette renonciation est valable de quelque manière qu'elle soit faite. P. P. F.

(*) Les jurisconsules juifs appellent cela יאוש· GROTIUS.

[1] Dig., lib., XLI, tit. I, l. 44. P. P. F.

tement, — est censé n'avoir agi de la sorte, que parce qu'il ne voulait plus compter cette chose au nombre de celles qui lui appartiennent. C'est dans ce sens qu'Ulpien a dit quelque part, que les maisons sont par l'effet d'un long silence censées avoir été abandonnées par leur maître (*l.* XV, § 21, *Dig.. De damn. infect.*) [1]. « C'est avec peu de justice, a dit l'empereur Antonin le Pieux dans un rescrit, que tu réclames des intérêts depuis longtemps échus, et dont tu as fait remise, comme l'indique le long espace de temps que tu as laissé écouler sans les demander ; parce que c'est pour te rendre agréable à ton débiteur, que tu n'as pas jugé à propos de les exiger de lui » (*l.* XVII, § 1, *Dig.*, *De usuris*) [2].

2. On voit quelque chose de tout à fait semblable dans l'établissement d'une coutume (THOMAS, I, 2, *Quæst.* XCVII, art. 3), car, abstraction faite des lois civiles qui ne l'admettent qu'après un certain temps et d'une certaine manière, un peuple sujet peut l'introduire par le fait même que celui qui possède la souveraineté la tolère. Quant au temps nécessaire pour que cette coutume soit pourvue de quelque effet de droit, il n'est pas limité, mais arbitraire, et il doit être suffisamment long pour qu'on ait lieu de présumer le consentement du prince.

3. Pour que le silence serve à établir la présomption d'abandon, deux conditions sont requises : qu'il ait lieu en connaissance de cause, et que celui qui le garde ait une volonté libre (SUAREZ, lib. VII, *De legib.*, cap. XV); car l'abstention de celui qui ignore ce dont il s'agit est dénuée d'effet (*), et lorsqu'il apparaît quelque autre

[1] Dig., lib. XXXIX, t. II, l. 15, § 21. P. P. F.

[2] Dig., lib. XXII, tit. I, l. 17, § 1. P. P. F.

(*) Voyez ci-dessous, chap. XXI de ce livre, § 2. Ajoutez aussi BARTHOL. SOCIN., *Consil.* CLXXXVII, col. 8 ; MEISCHNER, *Decis. Cameral.* IX, n. 113, t. III. GROTIUS.

raison qui a empêché d'agir, toute conjecture de la volonté n'a plus lieu.

VI. — D'autres conjectures servent encore à vérifier la réalisation de ces deux conditions; mais celle du temps est d'un grand poids pour prouver l'une et l'autre. Car, premièrement, il est presque impossible qu'une chose qui appartient à quelqu'un, demeure longtemps entre les mains d'un autre[1], sans que son propriétaire en ait connaissance par quelque voie, le temps en fournissant plusieurs occasions. Entre présents, cependant, il suffit d'un laps de temps moins long qu'entre absents pour établir cette conjecture, en mettant même de côté la loi civile. De plus, la crainte une fois inspirée, peut bien durer quelque temps, mais non perpétuellement, puisqu'un long espace de temps fournit de nombreuses occasions de réagir contre elle, en prenant ses précautions soit par soi-même, soit par les autres, en sortant même du pays de celui que l'on craint, afin de protester au moins de son droit, ou, ce qui est préférable, d'en appeler à des juges ou à des arbitres.

VII. — Un temps immémorial étant moralement considéré comme infini (*) (*l. Hoc jure*, § ... *ductus*, *Dig.*, *De aquâ quotid. et æstiv.*)[2], le silence que l'on aura gardé pendant ce temps-là, paraîtra toujours suffire pour établir la présomption d'abandon, à moins de très-fortes raisons qui prouvent le contraire (**). Il a été judicieusement remarqué par les plus habiles jurisconsultes, que le temps immémorial n'est pas tout à fait la même chose

[1] Le texte de Grotius est ici d'une concision extrême et semble même présenter une lacune. Nous avons dû adopter la paraphrase de M. de Courtin et de Barbeyrac, pour donner un sens satisfaisant. P. P. F.

(*) ANDRÉAS KNICH, *Tractat. de jure territorii*; REINKING, lib. I, class. V. cap. II, n. 5; OLDENDORP, class. III, art. 2. GROTIUS.

[2] Dig., lib. XLIII, tit. XX, l. 3, § 4. P. P. F.

(**) MÉNOCHIUS, I, cons. XC. G.

qu'un espace de cent ans (*), quoique souvent il n'y ait pas une grande différence entre eux; car le terme commun de la vie humaine est de cent ans (**). Cet espace de temps forme presque ordinairement trois âges d'hommes, ou trois générations (***) (EUSTATH., *ad Iliad.*, lib. I). C'est ce que les Romains objectaient à Antiochus, lorsqu'ils lui démontraient qu'il redemandait des villes que ni lui, ni son père, ni son aïeul n'avaient jamais possédées.

VIII. — 1. On objectera que les hommes s'aimant eux-mêmes et tenant à ce qu'ils ont, ne doivent pas être supposés portés à faire l'abandon de leurs biens, et que par conséquent les actes négatifs, même consacrés par un long espace de temps, ne sauraient suffire à établir la présomption dont nous avons parlé. Mais, d'un autre côté, nous devons penser qu'il faut bien espérer des hommes, et ne pas croire qu'ils aient l'intention de laisser, pour une chose périssable, un autre homme dans un état continuel de péché : ce qu'il serait sou-

(*) C'est ce qu'a remarqué BALBUS, *De Præscriptionibus*; et Covarruvias, sur le même sujet; comme aussi REINKING, *Dict. libr. I*, class. v, cap. XI, n. 40. Voyez au sujet du temps immémorial, le très-érudit FAURE, *Consil. pro Ducatu Montisferratensi*. GROTIUS.

(**) C'est ce que Justinien appelle Αἰῶνος μᾶλλον ἤπερ χρόνου dans son vᵉ édit publié parmi les notes sur l'Histoire secrète de Procope. GROTIUS.

(***) Car une génération est un espace de trente ans, comme le remarque Porphyre dans ses Questions sur Homère. Hérodien explique à Sévère qu'un siècle renferme trois générations. Philon remarque qu'en Égypte il y eut dix rois en l'espace de trois cents ans (*De Legatione*) (a). Plutarque dit dans la vie de Lycurgue, qu'il y eut quatorze rois à Lacédémone en cinq cents ans. Dans sa novelle CLIX, Justinien défend de produire une affaire en justice, parce que déjà quatre générations s'étaient écoulées. GROTIUS.

(a) On ne trouve point dans Philon ce qui est rapporté dans cette note comme étant du traité *De Legatione*. (B.).

vent impossible d'éviter sans un semblable abandon[1].

2. Pour ce qui est du pouvoir, bien qu'ordinairement on y attache un grand prix, nous devons savoir que c'est un grand fardeau, et que lorsqu'il est mal exercé, il rend l'homme responsable devant la colère divine. Or, comme ce serait une chose dure, que des individus se prétendant tuteurs d'un pupille, plaidassent à ses dépens pour voir qui des deux aurait la tutelle ; ou que des matelots — suivant la comparaison dont se sert Platon à ce sujet (lib. I)[2], — disputassent, au péril du navire, pour savoir qui d'entre eux serait chargé de préférence de tenir le gouvernail ; de même, ceux-là ne sont pas toujours dignes d'éloges qui, aux risques des plus grandes catastrophes, et souvent au prix du sang d'un peuple innocent, sont portés à se disputer le gouvernement des intérêts de ce peuple[3]. Les anciens louent cette parole

[1] Ce passage de Grotius paraît s'appliquer à la justification de la prescription acquisitive au profit du possesseur de mauvaise foi. Mais Grotius use ici d'un raisonnement plus chrétien que juridique pour justifier cette prescription, en disant qu'un homme ne doit pas tellement tenir à son bien, qu'il veuille faire rester perpétuellement le détenteur en péché mortel, plutôt que d'y renoncer en sa faveur. « Si l'usurpateur veut sauver son âme, fait observer avec esprit Bélime, il n'a pas de moyen plus simple que de me rendre ce qui m'appartient ; et, s'il ne le veut pas, je ne vois pas pourquoi je serais obligé de l'empêcher d'aller en enfer à mes dépens » (*Philosophie du Droit*, t. II, p. 696). N'est-ce pas le cas de répéter avec Bentham : « L'âge de Nestor ne devrait pas suffire pour assurer à l'usurpateur le gage et le prix de son iniquité. » (*Traité de Législation*, t. I, p. 280). P. P. F.

[2] Grotius cite en marge le livre I, sans marquer si c'est du traité *de la République*, ou de celui *des Lois*. « Je m'imagine, dit Barbeyrac, qu'il a voulu parler du premier livre *de la République*, dans lequel le philosophe emploie souvent le comparaison d'un pilote et des nautonniers, avec le gouvernement d'un État, mais non pas en l'appliquant au sujet dont il s'agit. » Barbeyrac renvoie aussi au livre VI du même traité.

[3] Combien cette pensée de Grotius ne trouverait-elle pas son application encore dans notre époque contemporaine, si travaillée par les ambitieux de toutes les écoles et de tous les partis ! P. P. F.

d'Antiochus, qui remercia le peuple romain de ce que, délivré des soins d'une administration trop étendue (*), il jouissait de moins vastes frontières (CICER., *pro Dejotar.*; VALER. MAXIM., lib. IV, cap. I). Parmi beaucoup de sages pensées de Lucain, celle-ci ne tient pas le dernier rang : « Faut-il donc amasser une si ample moisson de nouveaux crimes, pour savoir qui des deux commandera à Rome ? A peine devrait-on acheter à ce prix, le bonheur de n'avoir ni l'un ni l'autre pour maître ! »

3. Il importe d'ailleurs à la société humaine que le pouvoir soit établi d'une manière assurée, et mis à l'abri du hasard des rivalités. Or, les présomptions qui tendent à l'utilité de cette société, doivent être regardées comme favorables. Si Aratus de Sicyone (**) a pensé qu'il y avait de la dureté à ébranler des possessions particulières de cinquante ans, combien plus ne faut-il pas adopter cette maxime d'Auguste, que celui-là est un homme de bien et un vrai citoyen, qui ne veut point changer l'état présent de la république, et qui, suivant les termes d'Alcibiade dans Thucydide, « conserve la forme du gouvernement telle qu'il la trouve. » C'est ce qu'Isocrate appelle, dans son discours contre Callimaque, « maintenir le gouvernement présent. » Dans son discours aux Romains contre Rullus, Cicéron dit aussi qu'il convient au protecteur du repos et de la concorde, de défendre en tout temps l'état de la république, quel qu'il soit ; et suivant

(*) Jonathan, fils de Saül, semble avoir été dans ces sentiments. GROTIUS.

(**) C'est ainsi qu'à Athènes, lorsque la paix fut faite, Thrasybule laissa les possessions comme elles étaient (*a*). GROTIUS.

(*a*) « Je ne sais, dit Barbeyrac, où l'auteur a trouvé ce qu'il dit de Thrasybule... Je suis fort trompé s'il n'a confondu avec un article de la paix d'Athènes, ce qu'il avait lu dans Thucydide, au sujet de la paix de Sicile, par laquelle il fut convenu que chacun demeurerait en possession de ce qu'il tenait (lib. IV, cap. LXV). » *Histoire de la guerre du Péloponèse*, traduct. de A. Bétant, édit. Hachette, 1863, p. 227. P. P. F.

Tite-Live, tout homme de bien se contente de l'état présent des choses (lib. XXXV).

4. Quand même ce que nous venons de dire n'aurait pas lieu, on pourrait cependant opposer à la présomption que chacun est censé vouloir conserver ce qui lui appartient, cette autre présomption plus forte qu'il n'est point croyable que personne laisse écouler un long espace de temps, sans donner aucun indice suffisant de sa volonté (*) (Aug. de Clavasio, *in summa; verb. Inventa*).

IX. — Mais peut-être peut-on dire, non sans quelque probabilité, que ce n'est point ici une simple présomption; mais que c'est le droit des gens volontaire qui a introduit cette loi (**) qu'une possession immémoriale non interrompue, ni troublée par un appel à des arbitres, opérerait translation pleine et entière de la propriété [1]. Il y a lieu de croire, en effet, que les nations sont tombées d'accord sur ce point, puisque c'était une chose qui intéressait au plus haut degré la paix commune. C'est avec raison que j'ai parlé d'une possession *non interrompue*, c'est-à-dire, selon l'expression de Sulpicius, dans Tite-Live : « d'une seule et continuelle suite de droit, dont on aurait toujours joui, sans aucune interruption » (lib. XXXV). Le même personnage parle ailleurs « d'une perpétuelle possession que personne ne révoque en doute. » Car une possession dont on jouit par intervalles,

(*) Crantzius, *Saxonic.*, lib. XI, n°s 10 et 13. Grotius.

(**) Grégoras rapporte que les empereurs grecs avaient donné la ville de Phocée aux ancêtres de Catanas, à la condition que chaque successeur déclarerait par écrit qu'il ne tenait cette ville qu'à titre d'administrateur, de peur qu'avec le temps une longue possession n'éteignît insensiblement le droit de l'empereur. Grotius.

[1] Cette loi du droit des gens arbitraire, est aussi peu nécessaire que difficile à prouver. Tout ce qu'il y a, c'est que la prescription étant autorisée par l'opinion et l'usage de la plupart des peuples, c'est un préjugé favorable, qui donne lieu de croire que ce droit a son fondement dans quelque principe évident des lois naturelles. (Barbeyrac.)

ne produit aucun effet. Telle était celle que les Numides opposaient aux Carthaginois, lorsqu'ils leur disaient que, « suivant les occurrences, tantôt elle leur avait appartenu, tantôt elle avait été aux mains des rois de Numidie, et que toujours la possession avait été le partage du plus fort [1] » (lib. XXXIV).

X. — 1. Mais il s'élève ici une autre question, et des plus difficiles : c'est celle de savoir si le droit des enfants qui ne sont pas encore nés, peut tacitement se perdre par un tel abandon [2]. Si nous disons que cela ne se peut point, la décision que nous avons donnée tout à l'heure ne sert de rien pour procurer la tranquillité des empires [3] et des propriétés; puisque la plupart des royaumes et des biens particuliers [4] sont de telle nature, qu'ils doivent passer aux descendants. Si nous affirmons que cela est possible, il paraîtra surprenant que le silence puisse nuire à ceux qui n'ont pu parler, puisqu'ils n'existaient

[1] La prescription est de droit naturel, dit M. Massé, en renvoyant à ce paragraphe, soit qu'on la considère comme moyen d'acquérir, ou comme moyen de se libérer, parce que, dans l'un et l'autre cas, elle repose sur la possession, qui est le plus naturel de tous les titres à la jouissance d'une chose ou d'un droit. La détermination du temps nécessaire à l'accomplissement de la prescription est sans doute une institution du droit civil et arbitraire; mais le principe même de la prescription est indépendant de toute disposition législative, et peut dès lors être invoqué par les étrangers aussi bien que par les nationaux, sauf à eux à se conformer aux lois qui en établissent les conditions et la durée. *Le Droit commerc.*, etc., édit. Guillaumin, 1861, t. I, p. 403. Voir aussi PUFFENDORF, liv. IV, chap. XII, n. 7; VATTEL, édit. Guillaumin, t. II, p. 130. P. P. F.

[2] « On demande, dit Barbeyrac dans sa paraphrase, si ceux qui ne sont pas encore nés peuvent perdre leur droit *par le délaissement tacite de celui qui le leur aurait transmis.* » P. P. F.

[3] C'est-à-dire pour assurer la souveraineté aux princes, et la propriété aux particuliers. P. P. F.

[4] J'ai dû recourir ici à la paraphrase de Barbeyrac, appuyée sur les annotations de Gronovius, pour suppléer au laconisme extrême de Grotius. P. P. F.

pas ; ou que le fait des uns puisse porter préjudice aux autres.

2. Pour dénouer cette difficulté, il faut savoir que celui qui n'est point encore né n'a aucun droit, de même qu'une chose qui n'existe pas n'est douée d'aucune propriété. C'est pourquoi si le peuple, de la volonté duquel émane le droit de régner, vient à changer sa volonté, il ne fait aucune injure à ceux qui ne sont pas nés encore, puisqu'ils n'ont acquis encore aucun droit. Or, comme un peuple peut changer sa volonté d'une manière expresse, on peut aussi présumer qu'il en a changé tacitement[1]. Lors donc que le peuple a ainsi changé de volonté, dans un temps où il n'y avait point de droit acquis aux successeurs qu'on peut attendre (*), et lorsque les auteurs, de qui peuvent naître ceux qui auraient eu droit en leur temps à la succession, ont renoncé à ce même droit, rien ne s'oppose à ce qu'un autre ne s'en empare, comme d'une chose abandonnée.

3. Nous traitons ici du droit naturel ; car la fiction suivante peut, comme tant d'autres, être introduite par le droit civil, que la loi représentera ceux qui sont encore à naître (**), et qu'ainsi elle empêchera qu'on ne s'empare de rien à leur préjudice. Mais cependant on ne doit pas témérairement présumer que les lois veuillent

[1] Lorsque celui qui aurait transmis son droit à ses descendants encore à naître, y renonce ou expressément, ou tacitement, et que le peuple le sachant et le voyant, ne s'y oppose point, quoiqu'il le puisse ; dans ce cas-là, il est censé avec raison consentir à la renonciation, et par conséquent changer de volonté. (BARBEYRAC).

(*) On trouve dans les histoires plusieurs exemples de ces renonciations. Voyez-en un remarquable dans la personne de Louis IX, roi de France, qui renonça pour lui et pour ses enfants au droit qu'il pouvait avoir par sa mère Blanche au royaume de Castille. MARIANA, *Hist. Hispan.* lib. XIII, cap. XVIII. GROTIUS.

(**) Comme la loi civile à l'égard d'une hérédité jacente. GROTIUS.

faire de telles suppositions, parce que cette utilité privée est très-contraire à l'utilité publique[1]. Aussi l'opinion la plus commune est-elle que les fiefs qui sont dévolus, non en vertu du droit du dernier possesseur, mais en vertu d'une investiture primitive[2], peuvent être acquis après un assez long espace de temps[3] : ce que Covarruvias, jurisconsulte de grand jugement, s'appuyant sur des raisons non dénuées de valeur, étend aux droits de majorats, et aux choses sujettes à fidéicommis (*C. Possessor.*, p. III, § 3. — SPEC., *Tit.de Feud.*, § *quoniàm*, vers. 3. *quæritur.* — CHASSAN, *De consuet. Burgund. Des mains-mortes*, § 6, vers. *par an et jour*, n. 2. — CRAVETT., *De antiquit. temp.*, p. IV, § *materia*, n. 90.

4. Rien n'empêche, en effet, que, par une loi civile, on ne puisse établir qu'une chose qui ne pourrait être licitement aliénée par un simple acte, puisse cependant, afin d'éviter l'incertitude des propriétaires, se perdre pour en avoir négligé pendant un certain temps la possession; en ajoutant même cette réserve, que ceux qui naîtront plus tard conserveront une action personnelle contre ceux qui auront négligé, ou contre les héritiers.

XI. — Il ressort de ce que nous avons dit, qu'un roi

[1] C'est à-dire parce que l'utilité qui en revient à quelques particuliers est fort contraire à l'utilité publique, qui demande qu'on ne trouble pas aisément les possessions. P. P. F.

[2] C'est-à-dire, lorsque la succession a été réglée, dès le commencement, de telle sorte que chacun de ceux qui viennent à succéder en leur rang, tiennent leur droit, non de leur prédécesseur, qui ne pouvait pas faire héritier qui bon lui semblait, ou disposer autrement du fief par un seul acte valide, mais de la volonté de celui qui a le premier établi le fief. (BARBEYRAC.)

[3] Il s'agit de la prescription de trente années appelée *Præscriptio longissimi temporis*, car les auteurs dont Grotius rapporte l'opinion reconnaissent, aussi bien que tous les autres, que la prescription ordinaire de dix années entre présents, et de vingt années entre absents, ne suffit point ici. (BARBEYRAC.)

vis-à-vis d'un autre roi, qu'un peuple libre vis-à-vis d'un autre peuple libre, peuvent acquérir un droit, en vertu d'un consentement formel; et qu'ils le peuvent de même par un abandon, et par la prise de possession qui le suit, ou qui en tire une force nouvelle. Car la maxime que les choses qui sont nulles dès le principe, ne peuvent être validées par aucun fait ultérieur, comprend cette exception: à moins qu'il ne survienne une cause nouvelle, capable de produire par elle-même un droit. Pareillement le vrai roi d'un peuple pourra perdre sa couronne et devenir le sujet de son peuple[1]; celui qui n'était pas roi en réalité, mais n'était que prince, pourra devenir roi avec un pouvoir absolu (*); et la souveraineté qui était entière entre les mains du peuple ou du roi, pourra être divisée entre eux.

XII. — 1. Il est important aussi de rechercher si la loi sur l'usucapion ou la prescription, établie par celui qui possède le pouvoir souverain, s'applique également à la souveraineté elle-même, et à ses parties essentielles, que nous avons expliquées ailleurs[2]. Elle s'y applique, ainsi que paraissent le penser un grand nombre de jurisconsultes, qui traitent les questions relatives à la souveraineté, d'après les principes du droit civil des Romains (BARTOL., *in l. Hostes...*, *Dig.*, *de capt.; et in l.* 1, *Dig. de aq. pluv. arcend.*—JASON, *Cons.* LXX, lib. III.—AYMON, *De antiq. Part.* IV, vers. *materia ista...*, n. 62. —ANT. CORSETUS, *De ex. reg. Quæst.* 104. — BALB., *De Præscript.* II,

[1] « Pareillement, dit Barbeyrac dans sa paraphrase, le roi légitime d'un peuple peut perdre la souveraineté, et devenir dépendant du peuple, par un délaissement comme celui dont il s'agit... » P. P. F.

(*) Voyez VASQUEZ, *Controvers. Illustr.*, lib I, cap. XXIII, § 3; lib. II, cap. LXXXII, § 8, 9 et seq. Voyez aussi PANORMIT., lib. I, Cons. LXXXII, et PEREGRINUS, *De Jure fisci*, lib. VI, cap. VIII, § 10. GROTIUS.

[2] Il ne s'agit ici, suivant la juste remarque de Barbeyrac, que des lois sur la prescription « considérées en ce qu'elles ont de particulier, qui regarde la manière et le temps de la prescription. » P. P. F.

Part. V, *pr. Quæst.* 2. — CASTAL., *De Imp. Quæst.* 53. — COVARRUV., *in cap. Peccatum... De reg. jur. in* VI, p. II, § 9, *in fine*). Pour nous, nous pensons autrement (*); car, pour qu'on se trouve lié par les lois, on exige dans l'auteur de la loi une autorité, et une volonté, du moins présumée. Personne ne peut s'obliger soi-même par forme de loi, c'est-à-dire comme en étant soi-même son propre supérieur. Et de là vient que les auteurs des lois ont le droit de les changer. On peut cependant s'obliger par sa propre loi, non pas directement, mais par réflexion[1], en tant que faisant partie du corps social (**), en vertu de l'équité naturelle, qui veut que les parties se conforment à leur tout. L'histoire sacrée constate que Saül en usa ainsi dans les commencements de son règne (Sam. XIV, 40). Mais cela n'a point ici de lieu, parce que nous considérons ici l'auteur des lois, non pas comme une partie, mais comme celui dans lequel réside la vertu du tout. Nous traitons, en effet, du pouvoir souverain comme tel. Quant à la volonté, elle n'est pas non plus présumée avoir existé, parce que les auteurs des lois ne sont pas censés vouloir se comprendre dans leurs dispositions; si ce n'est dans le cas où la matière et la raison de la loi sont générales : comme lorsqu'il s'agit de l'estimation du prix des choses. Mais la souveraineté n'est pas de même ordre que les autres choses. Bien loin de là; elle les surpasse de beaucoup par l'excellence de sa nature.

(*) Ainsi que DON GARZIAS MASTRILL., *de Magistratu*, lib III, cap. II, n. 26; Jean OLDENDORP, *Consil. Marp. V*, n. 47, t. I. GROTIUS.

[1] C'est à-dire *indirectement*. P. P. F.

(**) Voyez ci-dessous, chapitre XX de ce livre, § 24. Sénèque dit (*Épist. LXXXV*) « qu'il y a dans le pilote deux personnes : l'une qui lui est commune avec tous ceux qui montent le bâtiment où lui-même compte comme passager, l'autre qui lui est propre, et qui le constitue pilote. » Ce point est traité par Claude DE SEYSSEL, *De Rep. Gall.*, lib. I; CHASSAGNE, *De gloriâ mundi*, part. II, Cons. 5; GAILL., lib. II, obs. LV, n° 7; BODIN, *De Rep.*, lib. I, cap. VIII; REINKING, I, 12. GROTIUS.

Et je n'ai jamais vu aucune loi civile traitant de la prescription, qui ait compris la souveraineté, ou qui ait pu vraisemblablement être censée avoir voulu la comprendre.

2. Il s'ensuit que le temps déterminé par la loi ne saurait suffire pour acquérir la souveraineté ou une de ses parties essentielles, si les conjectures naturelles dont nous avons parlé n'y concourent pas; et qu'il ne serait pas besoin d'un si long espace de temps, si, avant le terme limité, on pouvait suffisamment établir ces conjectures; enfin que la loi civile qui interdit l'acquisition par un laps de temps déterminé, ne concerne point les choses qui regardent la souverainté. Le peuple pourrait cependant, au moment où il déférerait la souveraineté, exprimer sa volonté à cet égard, et dire de quelle manière, et après quel espace de temps, on pourrait perdre cette souveraineté par le non usage. Cette volonté devrait être suivie sans aucun doute, et ne pourrait être enfreinte par le roi même investi d'un pouvoir absolu; parce que cela ne regarderait point le pouvoir en lui-même, mais la manière de le posséder : distinction dont nous avons parlé ailleurs [1].

[1] Grotius soutient avec raison qu'on ne peut prescrire la souveraineté, car elle n'est pas de même ordre que les autres choses; mais on peut regretter qu'il n'ait pas formulé cette pensée vraie d'une manière plus nette, plus précise et plus énergique. Il se perd, en effet, dans des distinctions et des restrictions, qui enlèvent beaucoup à l'autorité de sa parole. Ce qui est inaliénable ne peut être prescrit, car la prescription est une manière d'acquérir, or la souveraineté étant inaliénable, elle ne peut pas plus être prescrite que cédée, vendue ou achetée. Les droits considérés dans leur idéal, dit M. Troplong, sont imprescriptibles et éternels, et le temps qui n'a de prise que sur ce qui est contingent, ne peut pas plus les ébranler, qu'il ne lui est donné de porter atteinte à Dieu même, à ce type universel et pur dont ils sont le reflet et la manifestation. C'est en s'élevant à cette hauteur, que Vico (*Science nouvelle*, p. 352) a rappelé cette règle de la jurisprudence transcendante : « *Tempus non est modus constituendi vel dissolvendi juris;* » car le temps ne peut ni commencer, ni finir ce qui est éternel et absolu. Si même de l'idéal nous passons au

XIII. — Pour les choses qui ne sont pas de l'essence de la souveraineté, et qui n'y sont pas attachées comme des propriétés naturelles, mais qui peuvent en être naturellement détachées, ou qui du moins peuvent être communiquées à autrui, elles sont absolument soumises aux lois civiles de chaque peuple sur l'usucapion et la prescription[1]. C'est ainsi que nous voyons des sujets qui ont

déterminé, si de Dieu nous descendons à l'homme, nous trouvons que le droit, en se mettant en action entre des êtres finis et parfaits, n'en est pas moins à l'abri des injures immédiates du temps. L'homme vieillit et meurt, mais ses droits lui survivent et forment l'héritage de ses descendants. L'humanité prise en masse a aussi ses droits, et le cours des âges ne saurait les lui ravir. Ce sont là des fragments de ce droit inaltérable, éternel et divin, tombés dans l'humanité, et qui dureront autant qu'elle. Voir le *Traité de la Prescription*, chap. I, n. 1. Le silence des peuples pendant des siècles, ne saurait donc avoir l'effet d'une ratification du droit des usurpateurs. Voilà ce que Grotius pensait évidemment ; mais ce qu'il n'a pas osé dire d'une manière concise et péremptoire. Au reste, en ce qui concerne les questions relatives à la souveraineté, Grotius n'est pas un guide bien sûr. Nous le verrons soutenir que la souveraineté réside dans le corps, comme dans un sujet qu'elle remplit tout entier, *de la même manière que l'âme est dans les corps parfaits*, et conclure que la souveraineté est *aliénable*. Il nous dira que les rois ne sont *qu'usufruitiers* des domaines des peuples, et il admettra en même temps que les rois pourraient devenir propriétaires incommutables des peuples eux-mêmes! Quelles étranges contradictions de la part d'un si grand esprit! P. P. F.

[1] Grotius suit ici la distinction des jurisconsultes scolastiques qui appellent les droits dont il s'agit *Regalia minora*, par opposition aux *Regalia majora*, ou aux parties essentielles de la souveraineté. Ils mettent au rang des *Regalia minora* le droit, par exemple, de créer des magistrats subalternes, ou de conférer certaines dignités, d'accorder un bénéfice d'âge, de s'approprier les biens vacants, etc., etc. Mais Thomasius rejette cette distinction, et en même temps la conséquence que Grotius en tire par rapport à son sujet. La division, dit-il, des *Regalia majora* et *minora*, n'est pas fondée sur un principe bien clair; et de là vient qu'on a tant de peine à marquer la différence de ces deux sortes de droits. Cette division a été empruntée aux interprètes du droit féodal des Lombards. Il y a un titre dont la rubrique est, *Quæ sint Regalia*, et où l'on trouve une énumération de diverses sortes de droits de souveraineté attachés aux *fiefs royaux*. Comme il n'y est point fait mention du pou-

...oi d'Arménie, qui alléguait pour prétexte de ...n le désir de recouvrer sa liberté depuis long-...rdue[1] (Xénoph., *Cyropéd.*, lib. III).

...u reste je pense qu'il ne faut pas douter le moins ...nde, que, de la part d'un roi, une longue tolérance, ...que celle que nous avons décrite plus haut, ne ...sse suffire au peuple pour refaire vivre sa liberté pu-...lique, en se fondant sur une présomption d'abandon du pouvoir.

XV. — Quant aux droits qu'on n'exerce pas tous les jours, mais seulement une fois, et lorsqu'on en a la commodité, comme serait celui de dégager un gage (*); quant à ceux aussi dont on est libre d'user quand on veut[2], et

[1] La conquête, c'est-à-dire la force matérielle, ne saurait donner la souveraineté. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté, c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourrait-ce être un devoir, et qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? (Voir J.-J. Rousseau, *Contrat Social.*) Le système de la *conquête* conduit à celui de la *prescription*, aussi Grotius ne les sépare-t-il pas l'un de l'autre. Mais, ou bien les premiers chefs des dynasties ont usurpé la puissance, et comment admettre, dans ce cas, que la succession des temps puisse convertir en droit un fait essentiellement illicite; ou bien leur pouvoir a été légitime dès l'origine, ce qui fait de la succession des temps un auxiliaire inutile (Voir Pradier-Fodéré, *Éléments de Droit public et d'Économie politique*, 1865, p. 36). « Il est impossible, dit M. Houzel, de se contredire plus ouvertement et plus formellement que ne le fait Grotius dans ce chapitre, qui est l'exemple le plus frappant que je connaisse de la vérité luttant contre le mensonge, d'un philosophe qui voit la vérité, et n'ose pas la dire de peur de déplaire aux puissances du jour » (*Constitution sociale*, p. 139). Cette appréciation est dure sans doute, et peut être trop sévère, mais il est certain que Grotius n'a pas devancé sur ce point la philosophie politique plus libérale des siècles qui ont suivi le sien. P. P. F.

(*) Voyez Paruta, *Histor. Venet.*, lib. VII. Grotius.

[2] Dans le sommaire de ce paragraphe, Grotius a appelé en général ces droits : « *Quæ sunt meræ facultatis ;* » mais dans le paragraphe même il les réduit manifestement à deux classes, dont la dernière est plus considérable et plus étendue. Il y a, selon lui, des droits dont on ne fait usage que par un seul acte, qui n'est limité à aucun terme, et qu'on est

XIV. — 1. On voit par là dans quelles limites il faut accepter ce que quelques-uns disent (*), qu'il est toujours permis aux sujets de se remettre, s'ils le peuvent, en possession de leur liberté — il s'agit, bien entendu, de la liberté publique; — parce que, suivant eux, le pouvoir qui est le fruit de la violence, peut être brisé par la violence; et quant à celui qui a été déféré volontairement, il est permis de se repentir, et de changer de volonté. Mais les pouveirs qui ont été dans le principe le fruit de la violence, peuvent par l'effet d'une volonté tacite recevoir une confirmation; et la volonté peut avoir été telle dans l'origine de l'établissement du pouvoir, ou être devenue telle par des faits ultérieurs, que le droit conféré par elle ne soit plus, dans la suite, dépendant de la volonté [1]. Le roi Agrippa s'adresse ainsi, dans Josèphe, à ces Juifs qui furent appelés Zélateurs, à cause de leur zèle intempestif pour le recouvrement de leur liberté: « Il n'est plus temps maintenant de convoiter la liberté. Il fallait combattre autrefois pour ne pas la perdre. Il est dur de s'exposer à l'esclavage, et la lutte est honorable, qui est engagée pour s'y soustraire. Mais celui qui étant une fois subjugué, se révolte, ne doit plus être appelé un amant de la liberté, mais un esclave rebelle. » Josèphe lui-même dit aux mêmes Juifs : « Il est certes honorable de combattre pour la liberté, mais il fallait le faire autrefois (*). Quant à ceux qui ,une fois vaincus, ont pendant longtemps obéi, s'ils secouent le joug, ils agissent comme des hommes désespérés, et non comme des amants de la liberté. » Cyrus avait autrefois tenu le même

(*) Comme Vasquez, *dicto libro* II, cap. LXXXII, n° 3. GROTIUS.

[1] C'est-à-dire, tant que celui à qui le droit a été conféré se tient dans les bornes prescrites ou expressément, ou tacitement.

(BARBEYRAC).

(**) On trouve presque les mêmes paroles dans la harangue du comte de Blanderate aux Milanais; RADEVIC, lib. I, cap. XL. GROTIUS.

propos au roi d'Arménie, qui alléguait pour prétexte de sa rébellion le désir de recouvrer sa liberté depuis longtemps perdue[1] (XÉNOPH., *Cyropéd.*, lib. III).

2. Au reste je pense qu'il ne faut pas douter le moins du monde, que, de la part d'un roi, une longue tolérance, telle que celle que nous avons décrite plus haut, ne puisse suffire au peuple pour refaire vivre sa liberté publique, en se fondant sur une présomption d'abandon du pouvoir.

XV. — Quant aux droits qu'on n'exerce pas tous les jours, mais seulement une fois, et lorsqu'on en a la commodité, comme serait celui de dégager un gage (*); quant à ceux aussi dont on est libre d'user quand on veut[2], et

[1] La conquête, c'est-à-dire la force matérielle, ne saurait donner la souveraineté. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté, c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourrait-ce être un devoir, et qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? (Voir J.-J. ROUSSEAU, *Contrat Social.*) Le système de la *conquête* conduit à celui de la *prescription*, aussi Grotius ne les sépare-t-il pas l'un de l'autre. Mais, ou bien les premiers chefs des dynasties ont usurpé la puissance, et comment admettre, dans ce cas, que la succession des temps puisse convertir en droit un fait essentiellement illicite; ou bien leur pouvoir a été légitime dès l'origine, ce qui fait de la succession des temps un auxiliaire inutile (Voir PRADIER-FODÉRÉ, *Éléments de Droit public et d'Économie politique*, 1865, p. 36). « Il est impossible, dit M. Houzel, de se contredire plus ouvertement et plus formellement que ne le fait Grotius dans ce chapitre, qui est l'exemple le plus frappant que je connaisse de la vérité luttant contre le mensonge, d'un philosophe qui voit la vérité, et n'ose pas la dire de peur de déplaire aux puissances du jour » (*Constitution sociale*, p. 139). Cette appréciation est dure sans doute, et peut être trop sévère, mais il est certain que Grotius n'a pas devancé sur ce point la philosophie politique plus libérale des siècles qui ont suivi le sien. P. P. F.

(*) Voyez PARUTA, *Histor. Venet.*, lib. VII. GROTIUS.

[2] Dans le sommaire de ce paragraphe, Grotius a appelé en général ces droits : « *Quæ sunt meræ facultatis ;* » mais dans le paragraphe même il les réduit manifestement à deux classes, dont la dernière est plus considérable et plus étendue. Il y a, selon lui, des droits dont on ne fait usage que par un seul acte, qui n'est limité à aucun terme, et qu'on est

auxquels l'acte que l'on fait n'est pas directement contraire, mais s'y trouve contenu comme la partie dans son tout, tel que serait le fait d'une personne qui pendant cent ans n'aurait lié de société qu'avec un seul voisin, tandis que pourtant elle aurait pu en former avec d'autres: ces droits ne se perdent que depuis le moment où est survenue une défense, ou une contrainte à laquelle on s'est soumis avec une indication suffisante de consentement. Cela étant conforme, non-seulement au droit civil, mais encore à la raison naturelle, aura lieu, à juste titre, même entre les hommes élevés au faîte de la fortune.

par conséquent toujours à temps d'exercer. Cc sont ceux dont il parle ici d'abord, et dont il donne pour exemple le droit de retirer un gage en payant. Il y en a d'autres, qui sont une suite de la liberté naturelle que chacun a de disposer de ses actions, de ses biens, et en général de tous ses droits, quels qu'ils soient, tant qu'on n'a renoncé ni expressément, ni tacitement à quelque partie de cette liberté : et ce sont ceux dont il parle immédiatement après, *item jura libertatis*, etc. Les uns et les autres sont appelés *Jura meræ facultatis*, ou un simple *pouvoir* de faire telle ou telle chose, parce que personne n'a droit ni directement, ni indirectement, d'exiger que nous en usions avant un certain terme, ou pendant un certain espace de temps, et de nous imposer par là en quelque manière l'*obligation* d'en faire usage, si nous ne voulons les perdre. Cette nécessité peut venir ou de notre propre consentement, comme quand on s'est engagé à retirer dans un certain temps le gage donné à un créancier; ou de quelque loi, soit naturelle ou civile, comme dans la prescription, dont il s'agit, qui en elle-même est fondée sur le droit naturel, et, pour le terme, réglée d'ordinaire par le droit civil de chaque pays; ou bien enfin de la volonté de celui qui a permis quelque chose qu'il pouvait empêcher, ou concédé un privilége qu'il pouvait refuser, à condition d'user de la permission ou du privilége de temps en temps, ou dans un certain espace de temps. Voilà, ce me semble, les idées qu'avait notre auteur sur cette matière : et elles suffisent, ainsi développées, pour faire distinguer les droits qu'il a voulu expliquer, d'après ceux qui par eux-mêmes sont sujets à prescription. (BARBEYRAC).

CHAPITRE V.

DE L'ACQUISITION ORIGINAIRE DU DROIT SUR LES PERSONNES. ON Y TRAITE DU DROIT DES PÈRE ET MÈRE; DES MARIAGES; DES COMMUNAUTÉS [1]; DU DROIT SUR LES SUJETS, ET SUR LES ESCLAVES.

I. Du droit des père et mère sur leurs enfants. — II. Distinction du temps de l'enfance; il y est question aussi du droit de propriété des enfants sur les choses. — III. Du temps au-delà de l'enfance, dans la famille. — IV. Du droit de correction. — V. Du droit de vendre ses enfants. — VI. Du temps auquel les enfants sont sortis de l'enfance et de la famille. — VII. Distinction de la puissance naturelle et de la puissance civile des père et mère. — VIII. Du droit du mari sur sa femme. — IX. L'indissolubilité et l'union d'un homme avec une seule femme, sont-elles exigées pour le mariage en vertu de la loi naturelle, ou seulement en vertu de la loi évangélique? — X. Selon le droit naturel seul, les mariages ne sont pas nuls par le défaut de consentement des père et mère. — XI. Selon la loi évangélique, les mariages sont nuls avec le mari, ou la femme d'un autre. — XII. Les mariages des père et mère avec leurs enfants sont illicites et nuls, d'après le droit naturel. — XIII. Les mariages des frères avec leurs sœurs, des belles-mères avec les beaux-fils, des beaux-pères avec leurs brus, et autres semblables, sont illicites et nuls d'après le droit divin volontaire. — XIV. Il n'en est pas de même quant aux mariages entre parents à un degré plus éloigné. — XV. Certains mariages que les lois qualifient de concubinage, peuvent néanmoins être licites. — XVI. Certains mariages peuvent être contractés illicitement, et cependant être valides. — XVII. Du droit de la majorité dans toute association quelconque. — XVIII. En cas de partage, quelle opinion doit prévaloir. — XIX. Quelles opinions il faut partager ou joindre ensemble. — XX. Que le droit des absents accroît aux présents. — XXI. Du rang entre égaux, et même entre les rois. —

[1] « *De Collegiis*, » dit le texte de Grotius, c'est-à-dire des corps, associations ou communautés. P. P. F.

XXII. Dans les sociétés fondées sur une certaine chose, l'opinion de chacun des membres doit valoir à proportion de la part qu'il a à cette chose. — XXIII. Droits de l'État sur les sujets. — XXIV. S'il est permis à des citoyens de sortir de l'État : ce que l'on explique par une distinction. — XXV. L'État n'a aucun droit sur les exilés. — XXVI. Droit acquis par consentement sur un fils adoptif.— XXVII. Droit sur les esclaves. — XVIII. Dans quel sens est-il dit que ce droit renferme celui de vie et de mort. — XXIX. Que faut-il décider, d'après le droit naturel, sur les enfants nés d'esclaves. — XXX. Diverses sortes de servitude. — XXXI. Droit acquis par consentement sur un peuple qui se soumet. — XXXII. Droit acquis sur une personne, en conséquence d'un délit.

I. — Ce n'est pas seulement sur les choses, mais encore sur les personnes que l'on acquiert un droit; et on l'acquiert originairement [1] par la génération, par le consentement, à cause d'un délit. Par la génération un droit est acquis aux parents sur leurs enfants; je dis à l'un et à l'autre parents, au père et à la mère, mais si ces deux autorités ne s'accordent point entre elles (*), celle du père est préférée, à cause de la supériorité du sexe.

[1] *Originairement*, c'est-à-dire lorsque la personne sur laquelle on acquiert un droit, n'était point auparavant dépendante de quelque autre personne, car si elle l'était, l'acquisition serait alors *dérivative*. Grotius traitera de cette autre sorte d'acquisition dans les chapitres suivants, et quant aux choses, et quant aux personnes. P. P. F.

(*) Suivant Sénèque (lib. III, *Controvers.* XIX), « le premier rôle est celui du père, le second celui de la mère. » CHRYSOSTÔME (*In I ad Corinth.* XI, 3) dit que, « c'est à bon droit que la femme est soumise à son époux, car l'égalité d'autorité enfante la lutte. » Le même déclare (*In Ephes.*, cap VI) que, « l'autorité de la mère vient en second lieu. Que la mère ne cherche donc pas à s'arroger un droit égal à celui de son mari, car elle est soumise à un chef; mais que son époux ne la méprise pas comme un être soumis, car elle est un même corps avec lui. » Il dit ensuite : « La mère est aussi une autorité; elle a un pouvoir, et beaucoup de respect lui est dû ; mais le mari, cependant, jouit de droits plus étendus. » « Le fils légitime, dit Augustin (*Epist.* CXCX), est plus sous la puissance de son père que sous celle de sa mère. » Grégoras (lib. VII) dit dans l'endroit où il parle d'Andronic Paléologue et d'Irène, « qu'on al-

II. — 1. Il faut distinguer trois époques dans les enfants : la première, celle du jugement imparfait, de l'*absence de discernement*, comme dit Aristote (*Polit.*, *cap. ult.*); tant qu'ils n'ont pas la *capacité de choisir*, comme dit ailleurs le même philosophe (*Éthic. Nicom.*, lib. IV, cap. III); la seconde, celle du jugement parfait, mais pendant laquelle le fils fait encore partie de la famille de ses père et mère, *ne s'en est pas encore séparé*, suivant l'expression du même Aristote (*Ethic.*, lib. V, cap. X); la troisième, lorsque l'enfant est sorti de cette famille. Dans la première époque (*), toutes les actions des enfants sont soumises à la direction de leurs père et mère : il est juste, en effet, que celui qui ne peut se gouverner lui-même, soit gouverné par autrui. « Le premier âge, dit Eschyle, semblable à la bête brute, a besoin, pour être élevé, de l'intelligence des autres ». Or, on ne peut trouver personne à qui appartienne plus naturellement ce gouvernement, qu'aux père et mère.

2. Pendant cette période, cependant, le fils ou la fille ne laissent pas d'être capables, selon le droit des gens, d'avoir un droit de propriété sur les choses (voir ci-dessus, chap. III, § VI) ; mais l'exercice de ce droit est empêché à cause de cette imperfection de jugement dont nous avons parlé. Ils *ont le droit*, dit Plutarque, en parlant des enfants, mais ils *n'ont pas l'usage du droit* (*De Fortun. Alexand.* II). Aussi n'est-ce point par une application

léguait qu'un père a plus de pouvoir qu'une mère, et que rien n'empêche que la volonté du père au sujet de son fils ne soit valable, au préjudice même de celle de la mère. » Voyez au sujet du respect dû à une mère, *l. Congruentius*, *Cod. De pactis* (a). GROTIUS.

(*) Dans cet âge là, les enfants appartiennent à leurs père et mère, de la même manière que les autres choses qu'ils possèdent, dit le fils de Maimon (*Can. pœnitent.*, cap VI, § 2). GROTIUS.

(a) Code, lib. VIII, tit. XLVII, *De patris potestate*, et non *De pactis*, comme l'indique GROTIUS. P. P. F.

du droit naturel, que tous les biens des enfants sont acquis à leurs parents, mais en vertu des lois de quelques peuples; lesquelles distinguent à cet égard entre le père et la mère, les fils non émancipés et ceux qui le sont, les enfants naturels et les enfants légitimes. Ces distinctions, la nature les ignore; elle ne reconnaît que la supériorité du sexe, dont j'ai parlé, lorsqu'il y a conflit entre les deux autorités.

III. — Dans la seconde époque, lorsque l'âge a mûri le jugement, l'autorité des parents ne s'exerce que sur celles des actions de leurs enfants qui sont de quelque importance pour la position de la famille paternelle ou maternelle (*). Il est juste, en effet, que la partie se conforme aux intérêts du tout. Quant aux autres actions, les enfants ont une *puissance*, c'est-à-dire une faculté morale d'agir; mais ils sont tenus néanmoins, même dans l'accomplissement de ces actes, de s'efforcer toujours de plaire à leurs parents. Cependant cette obligation n'étant pas fondée sur un droit, comme celles dont il a été question ci-dessus, mais sur la piété filiale, sur le respect, sur la reconnaissance, ce qui serait fait contrairement à ce devoir ne serait pas plus nul que ne le serait une donation faite par un propriétaire quelconque, contre les règles de l'économie.

IV. — Dans l'une et l'autre des deux premières époques, le droit de gouverner comprend aussi celui de châtier, autant qu'il est nécessaire de châtier les enfants pour les contraindre à s'acquitter de leurs devoirs, ou pour les corriger. Quant à ce qu'il faut penser des peines plus rigoureuses, il en sera question ailleurs[1].

(*) C'est ainsi que le fils de Maimon explique la loi qui se trouve dans le livre des Nombres, cap. xxx, vers. 6. GROTIUS.

[1] Grotius établit qu'il faut considérer dans les enfants trois périodes: celle du jugement imparfait, ou l'enfance; celle de l'âge adulte dans la maison paternelle; et celle de l'émancipation, ou *foris-familiation*, où

V. — Bien que la puissance paternelle soit tellement attachée à la personne elle-même et au caractère du père, qu'elle ne puisse en être détachée et transportée à un autre, un père cependant peut naturellement, et lorsque la loi civile n'y met aucun obstacle, donner son fils en

ils cessent de faire partie de la famille. Dans la première de ces périodes, un enfant peut posséder la propriété, mais non pas en jouir. Dans la seconde, il n'est soumis au père que dans les actions qui concernent la famille. Dans la troisième, il est tout à fait son maître. Au delà, tout est loi positive. Grotius n'était pas de ceux qui rehaussaient le pouvoir patriarcal, afin d'en faire la base d'un système de despotisme; il s'en faut même beaucoup qu'il l'élève aussi haut que Bodin (Voir HALLAM, *Hist. de la Littér. de l'Eur.*, t. III, p. 289); cependant il semble adopter la théorie romaine, qui asseoit la puissance paternelle sur le droit de propriété (Voir, *infrà*, § 5), théorie suivie par Hobbes (*De cive*, cap IX) et par MONTESQUIEU (*Esprit des Lois*, liv. XXIII, chap. VII), Socrate, au rapport de Xénophon, expliquait le principe de la puissance paternelle par la reconnaissance due aux parents, « qui ont fait passer les enfants du néant à l'être, au spectacle de tant de merveilles, à la jouissance de tant de biens, etc. (*Mémoires sur Socrate*, liv, I, chap. II, *OEuvres complètes de Xénophon*, trad. d'Eug. Talbot, édit. Hachette, 1859, t. I, p. 40). Puffendorf prétendait fonder cette puissance sur un consentement présumé des enfants, et par conséquent sur une espèce de convention tacite (liv. VI, chap. II). Le rédacteur du Code de Frédéric alléguait dans ce code trois nouvelles raisons, savoir : 1° que les enfants sont procréés dans la maison dont le père est le chef; 2° qu'ils naissent dans une famille dont il est le chef; 3° qu'ils sont de sa semence et une partie de son corps. Ahrens a mieux déterminé le principe de la puissance paternelle. « Le rapport de droit qui existe entre les parents et les enfants, a-t-il dit, est réciproque. La raison de ce rapport juridique ne réside pas, comme une philosophie matérialiste l'a imaginé, dans un droit de propriété que les parents acquièrent sur les enfants, comme sur leur œuvre; elle ne se trouve pas non plus, comme d'autres l'ont supposé, dans une convention tacite entre parents et enfants; elle résulte de l'unité supérieure de la société familiale fondée par la nature, ou de l'idée de la famille, qui, comme personne morale, comprend une relation temporaire de supériorité et d'infériorité entre des membres d'ailleurs égaux par l'essence éternelle de l'humanité. L'enfant, qui a les premières conditions de développement à réclamer de la part des personnes qui lui ont donné naissance, peut donc faire valoir des droits. Ses droits sont basés sur son titre d'être

gage, et, s'il y a nécessité, même le vendre (*), du moment où il n'a pas d'autre moyen de le nourrir. C'est ce que portait une ancienne loi des Thébains, rapportée par Aelien (lib. II), et qui paraît avoir passé aux autres peuples. Cette loi thébaine était apparemment venue des Phéniciens, et avant eux des Hébreux. Apollonius nous apprend dans sa lettre à Domitien, que cette loi avait été en vigueur chez les Phrygiens. La nature est présumée, en effet, donner le droit de faire toutes les choses sans lesquelles on ne peut obtenir ce qu'elle-même elle commande.

humain en général, et en particulier sur les rapports que la nature a établis entre lui et ses parents; ils naissent, comme tous les droits primitifs, de la nature même de l'homme. Le *pouvoir* qui est inhérent au droit et à l'obligation de donner l'éducation, est partagé également par les deux époux... Il n'existe pas de *puissance* exclusivement *paternelle* : la puissance appartient à la fois au père et à la mère, et elle se fonde, non sur le fait purement physique de la généralion, comme les anciens auteurs l'ont cru, mais sur la fonction de l'éducation. Le pouvoir juridique du père et de la mère s'éteint lorsque les enfanls sont arrivés à l'âge où ils peuvent se guider par leur propre réflexion dans les principales circonstances de la vie. Les relations qui continuent à subsister entre eux, après cet âge, ont avant tout un caractère de liberté morale, que la loi ne peut changer en un caractère de droit » (*Philosophie du droit*, 5e édit., 1860, p. 465 et suiv.). L'esprit de Grotius, trop dominé sur ce point par la théorie du droit romain, ne s'était pas, on le voit, élevé à la hauteur de cette notion spiritualiste de la puissance paternelle, et on voit avec regret le publiciste hollandais enseigner, comme il le fait au § 5, que le père peut vendre ses enfants pour une juste cause, par exemple s'il n'a pas d'autre moyen de les nourrir. (Voir aussi BÉLIME, *Philosophie du droit*, 1856, t. II, p. 135 et suiv.). P. P. F.

(*) Jornandès dit (*Histor. Gothic.*) que « les parents n'agissent pas autrement, en vue du salut de leurs enfants; ils pensent qu'il vaut mieux perdre la liberté que la vie, attendu que celui qui est vendu doit être nourri avec humanité, tandis que conservé par son père, il serait destiné à mourir. » Je vois qu'une semblable loi avait existé aussi chez les Mexicains (*a*). GROTIUS.

(*a*) Barbeyrac renvoie à *l'Histoire générale des Indes occidentales*, de François Lopez de Gomara, liv. II, chap. LXXXVI. P. P. F

VI. — Dans la troisième époque, le fils est absolument maître de lui-même et indépendant du droit d'autrui, sauf toutefois le devoir de piété filiale et de respect, qui subsiste toujours, et dont la cause est perpétuelle. Il suit de là que les actes des rois ne peuvent être censés annulés pour la raison que ces rois ont des parents [1].

VII. — Tout ce qui est en dehors de ces principes, provient d'une loi volontaire [2], qui varie suivant les lieux (*). C'est ainsi qu'en vertu de la loi que Dieu a donnée aux Hébreux, la puissance qu'avait un père sur son fils ou sa fille pour annuler les vœux qu'ils avaient faits, n'était pas perpétuelle (*Num.* XXX, 2, 3, 4, 5; *Lib. De Præceptis legis, Præcepto vetante* CCXLII); mais elle durait tant que les enfants faisaient partie de la maison paternelle (**). C'est ainsi qu'il y avait une puissance paternelle particulière aux citoyens Romains, même sur les fils qui étaient chefs de leur propre famille, tant qu'ils n'étaient pas émancipés [3]. Les romains eux-mêmes proclament que les autres peuples n'avaient pas une pa-

[1] C'est-à-dire que les actes d'un roi ne peuvent point être annulés par cette raison que son père ou sa mère ne les ont pas autorisés. P. P F.

[2] La paraphrase de Barbeyrac porte : « Toute l'autorité qu'ont les pères et les mères, au delà de ce que nous venons d'établir, vient de quelque loi positive et arbitraire, qui est différente selon les lieux. » P. P. F.

(*) Sénèque dit (*De Benef.*, lib. III, cap. XI) : « Comme il est utile à la jeunesse d'être dirigée, nous l'avons placée sous l'autorité d'une sorte de magistrature domestique. » GROTIUS.

(**) Du reste, un fils âgé de treize ans était capable de s'obliger, d'après les mœurs des Hébreux, comme le témoignent les rabbins, dans le passage des *Nombres* cité. GROTIUS.

[3] « *Sic patria quædam potestas propria erat civium Romanorum, etiàm in filios qui familiæ propriæ capita erant* » dit notre texte. Mais Grotius a sans doute voulu parler des fils de famille qui, *en fait*, avaient une famille à eux; car, *en droit*, le fils non émancipé ne pouvait être chef de famille. P. P. F.

reille puissance sur les enfants (*Instit. De patr. potest.*, § *jus autem...*) [1]. « Les auteurs des lois romaines (*), dit Sextus Empiricus (*Pyrrhonic.*, lib. III), voulurent que les enfants fussent sous la puissance de leur père à l'instar des esclaves; et que leurs biens ne leur appartinssent pas en propre, mais fussent la propriété de leur père, jusqu'à ce qu'ils aient été affranchis, de la même manière qu'on affranchissait les esclaves : ce que les autres peuples rejettent comme tyrannique. » « Les anciennes lois des Romains, dit Simplicius dans son commentaire sur Épictète, ayant égard à la supériorité que la nature donne aux parents et aux peines qu'ils endurent pour leurs enfants; voulant, en outre, que les enfants fussent, sans exception, soumis à leurs parents; se confiant aussi, je le crois, à la tendresse naturelle des pères pour leurs fils, leur donnèrent le droit de les vendre, à leur volonté, et de les mettre à mort avec impunité. » Aristote blâme comme tyrannique, un droit semblable qui était accordé aux pères chez les Perses (lib. VIII, *Ethic.*, *Nicom.*, cap. XII). Nous rapportons ces détails pour que nous distinguions avec soin ce qui est de droit civil d'avec ce qui est de droit naturel.

VIII. — 1. Le droit qu'on acquiert sur les personnes en vertu du consentement, vient ou d'une association, ou d'un assujettissement. L'association la plus naturelle apparaît dans le mariage; mais à cause de la différence du sexe, l'autorité n'est pas égale : le mari est le chef de la femme (Ephés. V, 23), c'est-à-dire pour les choses qui regardent le mariage et la famille, car l'épouse fait partie de la famille du mari. Aussi appartient-il au mari de régler le domicile. Si quelque droit de plus est accordé

[1] *Instit.*, lib. I, tit. IX, § 2. P. P. F.

(*) Philon (*De Legat.*) dit que « selon le droit des Romains, le père a tout pouvoir sur son fils. » GROTIUS.

aux maris, comme celui que leur donne la loi hébraïque d'annuler les vœux quelconques de l'épouse, et, chez quelques peuples, le droit de vendre les biens de la femme, ces droits ne viennent pas de la nature, mais d'un établissement humain. Ce passage exige que nous examinions quelle est la nature du mariage [1].

[1] Il est difficile d'établir le prétendu droit de puissance du mari sur sa femme, puisque le mariage ne peut être envisagé, équitablement parlant, que comme une association d'égalité. La force physique n'est certainement pas un principe de droit. On ne peut pas admettre non plus que la femme soit moralement inférieure à l'homme. Certains philosophes ont voulu justifier le pouvoir du mari par une prétendue infériorité spirituelle de la femme, et des physiologistes ont même cherché à démontrer que la femme n'est autre chose que l'homme arrêté dans son développement physique. Mais la psychologie et la physiologie moderne se réunissent pour réfuter cette doctrine. L'homme et la femme ont les mêmes facultés fondamentales; mais il y a entre eux une notable différence dans le *mode* de manifestation de ces facultés, et de cette différence résultent leurs fonctions diverses dans le mariage. « L'homme, dit Ahrens, porte ses pensées et ses sentiments plutôt vers l'extérieur, sur les rapports qui l'unissent au monde et à l'humanité; tandis que la femme concentre plutôt ses affections et ses pensées dans l'intimité de la vie. Chez l'homme, il y a une plus grande puissance d'abstraction et de généralisation, plus d'aptitude pour les sciences, une faculté de conception plus étendue; chez la femme prédominent le sentiment et la faculté de saisir les rapports particuliers et personnels... D'où il suit que le mari, comprenant mieux le monde extérieur, représente plutôt la famille *dans ses relations au dehors*, et qu'à la femme est dévolue plus particulièrement la gestion des affaires intérieures ou *domestiques*. Cependant il ne faut pas réduire à ce cercle étroit la vie et le développement de la femme. Douée de la même nature que l'homme et des mêmes facultés fondamentales, elle peut et doit s'intéresser à tout ce qui est humain; mais la manière dont elle prend part à la vie sociale est toujours déterminée par la tendance féminine vers l'individualisation et vers l'intimité, tandis que l'homme éprouve une tendance contraire vers la généralisation et vers l'expansion... La nature du mariage n'admet donc pas de puissance maritale : la famille a deux chefs, l'un qui la représente à l'extérieur, l'autre qui dirige la vie intérieure. Là où les deux sphères se touchent, tout doit se faire d'accord : chose bien facile, quand il s'agit d'intérêts communs entre des personnes qui sont dévouées l'une à l'autre... Mais

2. Nous pensons donc que selon le droit de nature, le mariage est une cohabitation de l'homme et de la femme, qui place la femme comme sous les yeux et sous la garde de l'homme. Car on peut voir une semblable société même parmi certains animaux. Mais quant à l'homme, en tant qu'animal doué de raison, le mariage renferme de plus un engagement par lequel la femme se lie envers son mari [1].

l'égalité n'exclut pas la distinction. Le principe de l'égalité de l'homme et de la femme, conçu de manière que toutes les fonctions privées et sociales devraient être également partagées entre eux, repose sur une confusion complète de la nature des deux sexes. » (*Cours de Droit naturel, ou de Philosophie du Droit*, 5e édit., 1860, p. 455 et suiv.)

C'est Hippel, l'ami de Kant, qui, dans les temps modernes, a le premier soutenu l'égale aptitude de l'homme et de la femme à toutes les fonctions humaines, dans ses deux livres : *Ueber die burgerliche Verbesserung der Weiber*, 1792 (*sur l'amélioration civile des femmes*); et *Fragmente über weibliche Bildung*, 1801 (*Fragments sur l'Éducation féminine*). Ces deux ouvrages renferment un éloquent et spirituel plaidoyer en faveur de l'égalité absolue. La même thèse a été soutenue par Hugo, *Naturrecht* (*Droit naturel*), 1798 et 1820. La vraie théorie, qui fait la part de l'égalité et de l'inégalité, a été développée par Krause : *Urbild der Menschheit*, 1808 (*Idéal de l'humanité*), et *Tagblatt des Menschheitlebens*, 1811. Voir Ahrens, *Libr. citat.*, p. 456. Sur *la puissance maritale*, voir aussi Bélime, *Philosophie du Droit*, 2e édit., 1856, t. II, p. 96 et suiv.; Demolombe, *Traité du mariage et de la séparation de corps*, 2e édit., 1860-1861 ; Daubenton, *Traité complet des droits des époux l'un envers l'autre*, etc., 1818. P. P. F.

[1] « Le mariage humain est au-dessus du mariage naturel, de toute l'excellence de l'homme sur l'animal : association de personnes sensibles, intelligentes et volontaires, il met en commun ce que l'homme a de plus sacré, de plus intime et de plus doux. J'en trouve dans la loi romaine une définition admirable que le christianisme n'a pas surpassée : « *Nuptiæ sunt conjunctio maris et fœminæ, consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio.* » « *Conjunctio maris et fœminæ* » : voilà l'acte physique et universel ; « *Consortium omnis vitæ* » : c'est la mise en commun de toute la vie, de toute la destinée ; « *divini ac humani juris communicatio* » : voilà la participation pour les époux et les enfants de tout ce que le droit divin et humain, de tout ce que la religion et la sociabilité ont de sacré, de pieux et d'indélébile. » (Lermi-

IX. — 1. La nature semble n'en demander pas davantage pour constituer un mariage parfait; et la loi divine paraît n'avoir rien exigé de plus avant la propagation de l'Évangile. Car, avant la Loi, de saints personnages (*) eurent plusieurs épouses en même temps; et, dans la Loi (**) il y a quelques préceptes donnés à ceux qui ont plusieurs épouses à la fois [1] (Deutéron. XXI, 15). Il est dé-

NIER, *Philosophie du Droit*, 3e édit., 1853, édit. Guillaumin, p. 63.) N'oublions pas non plus la belle définition du mariage, donnée en 1803 par l'orateur du gouvernement: « Le mariage est la société de l'homme et de la femme, qui s'unissent pour perpétuer leur espèce, et pour s'aider par des secours mutuels à porter le poids de la vie, en partageant leur commune destinée. » P. P. F.

(*) Chrysostôme dit de Sara, qu'elle « s'efforçait de consoler son mari de sa stérilité, par les enfants qu'il aurait de sa servante; car cela n'était pas encore défendu. » Voyez le même Père, sur la Ire Épitre à Timothée, cap. III. Augustin (*De Doctrin. Christian.*, lib. III, cap. XII) dit que « la coutume d'avoir plusieurs femmes à la fois était exempte de faute. » Il a une pensée semblable, dans le même ouvrage, cap XVIII. Il y dit encore (cap. XII) « qu'on faisait alors légitimement des choses qui ne peuvent aujourd'hui être faites que pour contenter sa passion; » et dans le livre XVI de la *Cité de Dieu* (cap. XXXVIII), il explique qu'aucune loi ne défendait d'avoir plusieurs femmes, pour favoriser la multiplication de la postérité. GROTIUS.

(**) « C'est pour nous, dit Josèphe (*Hist. antiq.*, lib. XVII, cap. I), un usage de notre patrie, d'avoir plusieurs épouses dans le même temps. » GROTIUS.

[1] Les philosophes et les physiologistes sont, de nos jours, généralement d'accord pour reconnaître que la polygamie, qui a régné chez la plupart des peuples, et qui règne encore sur une grande partie du globe, est contraire aux conditions essentielles du mariage. On a prétendu voir dans la polygamie un moyen de perpétuer la famille et de favoriser la population; d'autres écrivains, préoccupés de trouver dans le climat la cause de toutes les institutions, ont déclaré la polygamie propre aux pays du midi, parce que, suivant leurs calculs, les femmes y naissent en plus grand nombre que les hommes, et parce que la chaleur du climat y allume dans le sang des passions plus vives. Une troisième opinion plus conforme à la vérité historique et à l'observation physiologique, explique la polygamie, comme la plupart des institutions primitives, par l'abus de la force, et par les fausses idées que les anciens peuples se faisaient du

fendu au roi de posséder un trop grand nombre d'épouses et de chevaux (Deutéron. XVII, 16, 17); à ce sujet les interprètes hébreux remarquent qu'on avait permis au roi dix-huit épouses ou concubines; et Dieu fait valoir auprès de David qu'il lui avait donné des épouses nombreuses, et d'un rang illustre (II Sam. XII, 8) (*).

2. C'est ainsi qu'une règle est imposée à celui qui veut renvoyer sa femme (Deutéron. XXIV, 4), et que nul n'est empêché d'épouser la femme répudiée, si ce n'est celui qui l'a renvoyée, et le sacrificateur (**). Cette liberté ce-

mariage, où ils ne voyaient qu'un acte transportant à l'homme la propriété exclusive d'une femme. Les principaux inconvénients de la polygamie sont : les rivalités entre les épouses, le manque de femmes pour tous, la réclusion des femmes, l'annihilation de l'influence de la femme dans la société. L'histoire atteste partout les effets pernicieux, au point de vue des mœurs et de la civilisation, qui résultent de l'oppression injuste du sexe féminin, suite nécessaire de la polygamie. Telles sont les diverses considérations sociales qui assurent la supériorité au régime de la monogamie, et en font le seul régime du mariage rationnel. « C'est une question à examiner, dit Ahrens, si les nations chrétiennes n'auraient pas le droit de demander à la Turquie, du moins en Europe, l'abolition de cette espèce d'esclavage du sexe, comme elles ont défendu l'esclavage de race » (*Libr. citat.*, p. 454, en note). Voir BÉLIME, *Libr. citat.*, t. II, p. 100 et suiv. ; et dans le recueil des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques : E. DE SALLES, *La polygamie musulmane*, t. II, p. 152; BLANQUI, *La polygamie en Orient*, t. III, p. 261.
P. P. F.

(*) Josèphe dit dans le même passage de son *Histoire* : « ... Dieu lui ayant donné des épouses qu'il pouvait posséder légalement et légitimement. » L'auteur du *Pesichta* dit sur le chap. XVIII du Lévitique, que ceux qui prétendent qu'il était défendu d'avoir en même temps plus d'une femme, ne savent ce que c'est que la loi. GROTIUS.

(**) Lévitique, chap. XXI, vers. 7. A la femme répudiée on ajoute la veuve, dans le même passage et au verset 14. Philon et la plupart des interprètes modernes, entendent cela du souverain sacrificateur, à cause de ce qui précède, vers. 10 et suiv. Mais on doit l'entendre de tout sacrificateur, comme nous l'indique ÉZÉCHIEL, XLIV, 22, et comme cela résulte de ce que dit Josèphe dans l'explication de cette loi, ainsi que dans son Ier livre *contre Apion*. Il faut donc lier le verset 14 avec le

pendant de passer à un autre mari, doit être restreinte en vertu du droit naturel lui-même, pour éviter la confusion de part. De là cette question du droit des pontifes, rapportée par Tacite : « Une femme qui a conçu, et qui n'a point encore accouché, peut elle régulièrement se remarier [1] ? » Chez les Hébreux trois mois d'intervalle devaient s'écouler entre les deux unions. Mais la loi du Christ a porté le mariage entre chrétiens, comme elle l'a fait pour d'autres choses, à un plus haut degré de perfection, en ce qu'elle déclare coupable d'adultère et celui qui aurait répudié une épouse non adultère, et celui qui aurait épousé une femme répudiée (MATH. v, 32; XIX, 9). Paul, l'apôtre et l'interprète de cette loi, ne se borne pas à donner au mari un droit sur le corps de son épouse — ὁ γὰρ μιγνύμενος κατὰ νόμον ἀφροδίτης παντὸς ἄρχει τοῦ σώματος τῆς συνούσης, dit Artémidore, c'est-à-dire *celui qui par la loi du mariage s'unit à une femme, a un droit absolu sur son corps*, — mais il accorde réciproquement à l'épouse un droit sur le corps de son mari (I Corinth. VII, 4). « Il n'en est pas de même que dans le

commencement du chapitre, et regarder ce qui est relatif au souverain sacrificateur, comme dit en passant (*a*). GROTIUS.

[1] « Auguste lui-même devint le sujet de mille entretiens, dit Tacite (*Annales*, lib. I, cap. IX)... On n'épargnait pas même sa vie privée; on lui reprochait la femme de Tibérius enlevée au lit conjugal; les pontifes interrogés par dérision si, enceinte d'un premier époux, il lui était permis de se marier à un autre... » (Cap. x, Œuvres complètes de Tacite, trad de L. Burnouf, édit. Hachette, 1863, p. 7, 8). P. P. F.

(*a*) Barbeyrac fait remarquer que les citations de l'historien Josèphe contredisent plutôt GROTIUS, qu'elles ne viennent à l'appui de sa proposition. L'historien juif, en effet, après avoir parlé des femmes que les sacrificateurs en général ne doivent point épouser, ajoute : « Mais pour ce qui est du souverain sacrificateur, Moïse ne lui permet pas même d'épouser une veuve comme il fait aux autres sacrificateurs » (*Histor. antiq.*, lib, III, cap. X). Pour ce qui est du passage cité comme étant du livre contre Apion, il n'y est point question du mariage avec les veuves. P. P. F.

droit public, dit Lactance (*), où la femme seule est adultère quand elle a plus d'un mari, et où le mari, quand bien même il a plusieurs femmes, est exempt de ce crime. Mais la loi de Dieu a si étroitement uni les deux époux par le lien du mariage, qui ne fait qu'un seul corps, que celui qui rompt ce nœud en se livrant à d'autres engagements, doit être regardé comme un adultère. »

3. Je sais que la plupart des auteurs ont pensé, que, sur l'un et l'autre de ces deux points, le Christ n'avait point fondé une loi nouvelle, mais qu'il n'avait que rétabli celle que Dieu son père avait donnée dans le principe des choses. Les paroles mêmes du Christ, où il nous rappelle à ce premier commencement, paraissent les avoir conduits à cette opinion. Mais on peut répondre que ce premier mariage par lequel Dieu n'a attribué à un seul homme qu'une seule femme, fait assez voir ce qui est le plus parfait, et le plus agréable à Dieu ; et que par conséquent cela a toujours été excellent et louable ; mais qu'il n'en résulte pas qu'il ait été criminel d'agir autrement, parce que là où il n'y a point de loi, il ne saurait y avoir une transgression de la loi. Or, à cette époque, il n'existait pas de loi sur ce point. De même,

(*) *Institut.*, lib. VI, cap. XXIII. On lit ensuite dans le même endroit, que « l'épouse doit être formée à la chasteté par l'exemple de la continence. Il est inique, en effet, d'exiger ce qu'on ne peut donner soi-même. » La même pensée se trouve dans Grégoire de Naziance : « Comment peux-tu exiger et ne rien donner en retour ? » « Autres sont les lois des Césars, dit Jérôme (*Ad Oceanum*), autres sont celles du Christ. Autres sont les préceptes de Papinien, autres ceux de notre Paul. Les premiers lâchent la bride à l'impudicité des hommes, et condamnant seulement les unions illicites avec des personnes de condition libre, et l'adultère, permettent la débauche dans les lieux publics et le commerce avec des esclaves ; comme si c'était la qualité des personnes et non pas la volonté qui fît le crime. Parmi nous, ce qui n'est pas permis aux femmes ne l'est également pas aux hommes, et ils sont assujettis les uns et les autres aux mêmes lois. » GROTIUS.

lorsque Dieu a dit soit par Adam, soit par Moïse, que l'union du mariage est si grande que l'homme doit quitter la famille de son père, pour se faire une famille nouvelle avec son épouse — c'est à peu près dans le même sens que le psalmiste dit à la fille de Pharaon : « Oublie ton peuple et la maison de ton père » (Psalm. XLV, II) — Dieu nous a fait suffisamment connaître par l'établissement d'une affection si étroite, qu'il lui est on ne peut plus agréable (*) que cette union soit indissoluble; mais il ne nous donne pas lieu de conclure que dès lors il ait défendu de rompre ce lien pour quelque cause que ce fût (**). C'est le Christ qui a défendu à l'homme de sé-

(*) Cet usage a été autrefois préféré par beaucoup de sages. Euripide, dans Andromaque, dit par la bouche d'Hermione : « Il n'est pas convenable qu'un homme commande à deux femmes. Qu'il se borne au lit d'une seule épouse, celui qui sera désireux de voir bien diriger sa maison. » Et il ajoute dans le chœur : « Je n'approuverai jamais qu'on voie chez un homme des enfants de deux mères vivantes, et qu'un époux ait deux lits en même temps. Ce sont là des semences de haine et de lutte cruelle. L'homme ne doit avoir qu'une seule compagne d'un lit non partagé. Deux maîtres ne gouvernent pas mieux les villes et les contrées qu'une seule main tenant le sceptre. Bien plus, le poids du joug n'en devient que plus pesant: la colère, mère de la discorde, soulève les citoyens après avoir brisé le pacte qui les unissait. Les muses elles-mêmes font naître de tristes querelles entre deux poëtes. Lorsque sur la mer un vent léger pousse les voiles du navire, une seule main qui tient le gouvernail vaut mieux, quoique moins estimée, que ne valent une autorité de conseil divisée et reposant sur deux têtes, ou une nombreuse cohorte de pilotes prudents. Qu'une seule volonté gouverne la ville, qu'une volonté unique dirige la famille, si toutefois on tient à un tranquille repos. » Plaute dit dans sa comédie du *Marchand* : « Une honnête femme se contente d'un mari; pourquoi donc un mari ne se contenterait pas d'une femme! » GROTIUS.

(**) C'est ainsi qu'en matière de polygamie, Ambroise fait une distinction entre ce que Dieu avait approuvé dans le paradis terrestre, et la condamnation de la conduite contraire (*a*) (cap. IV, lib. I, *de Abraham.*) Gratien a rapporté ce passage, *Caus.* XXXII, *Quæst.* IV. GROTIUS.

(*a*) Barbeyrac fait la paraphrase suivante : « C'est ainsi que saint Ambroise parlant de la polygamie, dit que Dieu, dans le paradis terrestre, approuvait le mariage d'un avec une, sans condamner pourtant le contraire. » P. P. F.

parer ce que Dieu avait uni par cette institution, faisant ainsi d'une chose très-bonne et très-agréable à Dieu, la matière très-digne d'un des préceptes de la loi nouvelle.

4. Il est certain que la plupart des nations, dans l'antiquité, ont joui de la liberté des divorces et du droit de se marier avec plusieurs femmes. Tacite rapporte que les Germains étaient presque les seuls parmi les Barbares, qui, de son temps, se contentassent d'une seule épouse (*De morib. Germ.*). Les histoires tant des Perses que des Indiens (*) nous le font voir par une infinité d'exemples. Chez les Égyptiens (**), les prêtres seuls ne se mariaient qu'avec une seule femme (Diod., lib. I). Chez les Grecs, Cecrops fut le premier, sur le témoignage d'Athénée, qui « attribua une seule épouse à un seul mari. » Nous apprenons cependant par l'exemple de Socrate et d'autres personnages, que cette règle ne fut pas longtemps observée, même à Athènes (Aul.-Gell., lib. XV, cap. xx). Que si d'autres peuples ont été plus sobres à cet égard, comme les Romains, par exemple, qui n'ont jamais eu deux épouses à la fois, et se sont longtemps abstenus du divorce, on doit certes les en louer, comme s'étant rapprochés davantage de la perfection : aussi chez les mêmes Romains, le mariage de la prêtresse de Jupiter ne se dissolvait-il que par la mort; mais il ne s'ensuit pas cependant que ceux-là aient été coupables (***), qui

(*) Et des Thraces, au sujet desquels il y a des vers de Ménandre, et d'Euripide dans Andromaque. G.

(**) Voyez Hérodien, lib. II (*a*). G.

(***) Augustin (lib. XXII, cap. xlvii, *Contrà Faustum*) dit que « pendant

(*a*) C'est sans doute Hérodote; car il n'y a rien certainement là-dessus dans Hérodien, tandis qu'Hérodote parle au long dans son livre II des mœurs des Égyptiens. Mais il dit tout le contraire. « Tous les Égyptiens, dit-il, qui vivent au delà des marais observent les coutumes que je viens de décrire. Ceux qui habitent les marais les ont toutes adoptées, et notamment celle de n'épouser qu'une femme, comme les Grecs... » (*Histoires d'Hérodote*, traduc. de P. Giguet, édit. Hachette, 1864, liv. II, p. 118). P. P. F.

eût agi autrement avant la prédication de l'Évangile.

X. — 1. Voyons maintenant quels sont les mariages que le droit de nature autorise. Pour en bien juger, nous devons nous rappeler que tout ce qui répugne au droit de nature, n'est pas nul par le droit de nature, ainsi que cela résulte de l'exemple d'une donation faite avec prodigalité; mais qu'il n'y a de nul que ce qui manque du principe nécessaire pour donner la validité à un acte, ou ce dont l'effet contient un continuel défaut[1]. Le principe, ici, comme dans les autres actes humains, d'où naît le droit, est ce droit que nous avons dit être une faculté morale jointe à une volonté suffisante. Quelle est la volonté suffisante pour produire ce droit? Cette question sera mieux traitée plus bas, dans l'endroit où il sera parlé des promesses en général. Quant à la faculté morale, il se présente ici une question au sujet du consentement des parents, que certains auteurs exigent comme une sorte de condition naturelle pour la validité du mariage. Mais en cela ils se trompent. Car les arguments qu'ils apportent ne prouvent pas autre chose, si ce n'est qu'il est conforme au devoir des fils, d'obtenir le con-

que la coutume en était établie, il n'y avait point là de crime. » Gratien a inséré ce passage (*a*), mais sous le nom d'Ambroise. GROTIUS.

[1] « *Ea in quibus vitium durat in effectu.* » Barbeyrac traduit ainsi : « ou ce qui est accompagné de quelque effet durable, par lequel le vice de l'acte se perpétue. » Ce traducteur explique la pensée de Grotius par l'exemple suivant : « Celui qui possède le bien d'autrui, qu'il a acquis injustement, ne fait pas mal seulement en ce qu'il l'a volé, mais encore en ce qu'il le retient; de sorte que toutes les fois qu'il se sert de ce bien qui ne lui appartient point légitimement, il commet une injustice. Mais il n'en est pas de même d'un fils, qui étant en âge de se conduire, se marie sans le consentement de ses parents. Il peut avoir mal fait en cela, mais du moment où le mariage est conclu et arrêté, le mal qu'il y a eu dans l'engagement ne subsiste plus, s'il n'y a rien d'ailleurs qui le rende criminel ou déshonnête. » P. P. F.

(*a*) Dans le droit canonique, *Caus. XXXII*, *Quæst. IV*, cap. VII. (B.)

sentement de leurs parents : ce que nous accordons complétement, avec le tempérament que la volonté des parents ne sera pas manifestement inique. Si, en effet, les fils doivent en toutes choses respect à leur père et mère, ils le doivent principalement lorsqu'il s'agit d'un acte qui, tel que le mariage, intéresse la famille entière. Mais il ne suit pas de là que le fils soit dépouillé de ce droit qu'on explique par le mot de *faculté* ou de *pouvoir*. Car celui qui se marie doit être d'un âge mûr, et il sort de sa famille, de sorte qu'il n'est plus sujet, à cet égard, au gouvernement domestique. Or la seule obligation du respect n'a point l'effet de rendre nul l'acte qui lui est contraire.

2. Quant à ce qui a été établi par les Romains et par d'autres peuples, que certains mariages seraient nuls à cause de l'absence du consentement paternel, cette disposition n'est pas venue du droit naturel, mais de la volonté des législateurs. D'après ces mêmes lois, en effet, la mère, à qui les enfants doivent naturellement du respect (*), n'empêche pas que le mariage ne soit valable par son seul refus de consentir; et le père non plus, vis-à-vis de son fils émancipé (*l.* 25, *Digest. de ritu nupt.*) [1]. Que si le père se trouve lui-même sous la puissance de son père, et l'aïeul, et le père doivent consentir au mariage du fils. Le consentement de l'aïeul suffit pour le mariage de la fille (*l.* 16, § 1, *Digest., Cod. tit.*) [2]. Ces distinctions inconnues au droit naturel, montrent suffisamment qu'elles découlent du droit civil [3].

(*) Bien plus, la volonté de l'aïeul, s'il est de condition libre, a plus de force que celle du père de condition servile. GRATIEN, *Caus.* XXXII, Quest. III. GROTIUS.

[1] *Digest.*, lib. XXIII, tit. II, l. 25. P. P. F.

[2] *Digest.*, lib. XXIII, tit. II, l. 16, § 1. P. P. F.

[3] Le droit canon, par respect pour le lien du mariage, ne voyait, en effet, qu'un empêchement prohibitif dans l'absence du consentement des

3. Nous voyons, en effet, dans les lettres sacrées, des hommes pieux, et encore plus des femmes—à la pudeur desquelles il convient surtout de se régler en cette matière sur la volonté d'autrui (*) (*L.* 20, *Cod. De nupt.*)[1], suivant ce que nous lisons dans la première épître de Paul aux Corinthiens sur le mariage de la jeune fille (VII, 36) — se soumettre dans leurs mariages à l'autorité de leurs parents; et cependant le mariage d'Ésaü n'est point déclaré nul, ni ses enfants illégitimes, pour avoir contracté des noces sans ce consentement (Genèse, cap. XXXVI). Quintilien, se préoccupant du droit strict, et du droit même de nature, s'exprime ainsi : « S'il est permis quelquefois à un fils de faire, même contre la volonté de son père, des choses qui, d'ailleurs, ne méritent aucun blâme, il est certain que jamais cette liberté n'est aussi nécessaire que dans le mariage » (*Déclam.* CCLVII) (**).

parents; et le concile de Trente a même prononcé l'anathème contre tous ceux qui soutiendraient l'opinion contraire. L'influence de l'église a fait prévaloir ce point de vue dans beaucoup de pays, où l'on se contente de prononcer une peine plus ou moins grave contre les ministres du culte qui marieraient des enfants de famille, mais sans déclarer nul le mariage contracté. Le Code Napoléon a été plus sévère, en accordant, dans ce cas, une action en nullité aux parents dont l'autorité serait méconnue. Voir BÉLIME, *lib. cit.*, t. II, p. 91, 92. P. P. F.

(*) « Il ne convient pas à la pudeur d'une vierge de choisir un époux, » dit Ambroise, lib I, *de Abraham.*, cap. ult. Ce passage est cité dans le recueil de GRATIEN, *Caus.* XXXII, *quæst.* II. Donat (*a*) dit à propos de l'Andrienne, que « le pouvoir absolu de décider en matière de mariage appartient au père de la jeune fille. » Hermione, dans Euripide, dit : « J'abandonne à mon père le soin de décider de mon mariage; cela ne dépend pas de moi. » Héro dit, dans Musée : « Nous ne pouvons tous les deux nous unir par la loi du mariage, puisque ma mère ne le veut point, puisque mon père s'y refuse. » GROTIUS.

[1] Cod., lib. V, tit. IV, l. 20. P. P. F.

(**) « On touche ici, dit Eugraphius (*b*) (*sur l'Andrienne*, act. I, sc. V), à

(*a*) Commentateur de Térence. (B.)

(*b*) Ancien commentateur de Térence. (B.)

XI. — Le mariage avec la femme qui est l'épouse d'un autre est incontestablement nul par la loi de nature, à moins que le premier mari ne l'ait répudiée, car jusques là son droit sur elle subsiste; et, suivant la loi du Christ, tant que la mort n'a pas rompu le lien. Ce mariage est nul parce que la faculté morale fait défaut[1], détruite qu'elle est par le premier mariage, et parce que tous ses effets sont vicieux. Chacun des actes de cette seconde union, ne sont, en effet, qu'une usurpation du bien d'autrui. Réciproquement, en vertu de la loi du Christ, le mariage contracté avec le mari d'une autre femme est nul, à cause du droit que le Christ a donné sur le mari à l'épouse qui conserve sa chasteté.

XII. — 1. La question relative aux mariages de ceux qui sont liés entre eux par le sang ou l'alliance est assez importante, et a été souvent agitée avec beaucoup de passion. Celui qui voudra préciser les raisons certaines et naturelles pour lesquelles ces unions sont illicites au point d'être défendues par les lois ou par les mœurs, apprendra par sa propre expérience combien cette tâche est difficile, et même impossible. Car la raison que Plutarque allègue dans ses Questions romaines (*) (*Quæst.*

la question de savoir si les fils doivent obéir aux ordres de leur père? Il est certain qu'en ce qui concerne le mariage, les fils ont une libre volonté.» Cassiodore (lib. VII, cap. XI) pense « qu'il est dur qu'on n'ait pas une volonté libre lorsqu'il s'agit du mariage, source de la postérité. »

GROTIUS.

[1] C'est-à-dire, suivant la paraphrase de Barbeyrac, « un tel mariage est nul, et parce que le premier mariage ôte le pouvoir moral d'en contracter un second, et parce que tous ses effets sont vicieux, chaque acte renfermant une usurpation du bien d'autrui. » P. P. F.

(*) « Quel besoin ont les hommes, dit Philon (*De legib. special.*), de s'interdire des unions et des liens, et de restreindre ainsi en la bornant aux étroites relations d'une seule famille, une œuvre si grande et si excellente, qui peut s'étendre et se répandre sur toutes les contrées, sur les îles, sur tout l'univers. Car les alliances avec les personnes étrangères produisent entre les hommes des liens nouveaux, qui ne le cèdent point

CVIII), qu'Augustin adopte dans son traité de la Cité de Dieu (lib. XV, cap. XVI), et qui consiste à dire que c'est pour étendre les sentiments affectueux en étendant les alliances[1] : cette raison n'est pas assez puissante pour qu'on doive regarder comme nul ou illicite ce qui se fait de contraire à cette fin. Ce qui est moins utile n'est pas, en effet, illicite pour cela seul. Ajoutez qu'il peut arriver qu'un autre avantage plus considérable soit opposé à l'intérêt dont il s'agit, quelque grand qu'il soit. Cela n'a pas lieu seulement dans le cas pour lequel Dieu a fait une exception, dans la loi qu'il a donnée aux Hébreux, à propos de l'époux mort sans postérité—ce qui diffère peu de l'institution du droit hébraïque et athénien (*), imaginée pour conserver le patrimoine des aïeux dans la famille, et relative aux filles héritières uniques qu'on appelle *héritières universelles de tous les biens*—mais cela se présente encore dans beaucoup d'autres cas que l'on voit souvent arriver, ou que l'on peut imaginer[2].

2. De cette proposition générale[3] j'excepte les ma-

aux liens du sang. C'est en considération de cela que Moïse défendit les mariages entre parents de plusieurs autres degrés. « Pourquoi borner l'amour, dit Chrysostôme (*Ad.* I Corinth. XIII, 13)? Pourquoi employer inutilement une affection, qui pourrait te fournir l'occasion de former des liens nouveaux en épousant une femme étrangère ? » GROTIUS.

[1] M. de Rotteck partage cette opinion, dans son livre intitulé : *Droit de la raison*, t. I, § 68. P. P. F.

(*) Voyez Démosthènes (*Orat. ad. Leochar.*), le rhéteur Fortunatien (*a*) et Donat (*b*) (*Phorm.*, act. I, sc. II. et *Adelph.*. act. IV, sc. v). GROTIUS.

[2] La phrase de Grotius est ici très-embarrassée, contrairement aux habitudes de précision de notre auteur. De Courtin et Barbeyrac n'ont fait que paraphraser. P. P. F.

([3]) Voici un nouvel exemple des développements donnés au texte de Grotius par Barbeyrac. Ce traducteur commence ainsi l'alinéa : « Quand

(*a*) *Art. Rhet. Schol.*, lib. I, p. 49, *inter Antiq. Rhet. latin.*, édit. de Paris, 1599. (B.)

(*b*) Sur Térence. (B.)

riages des ascendants à quelque degré qu'ils soient, avec leurs enfants; la raison pour laquelle ces mariages ne sont pas licites apparaît suffisamment, si je ne me trompe. Le mari, en effet, qui est le chef par la loi du mariage, ne pourrait plus rendre à sa mère le respect que la nature lui impose, et il en serait de même pour la fille vis-à-vis du père; parce que, bien que la femme soit inférieure dans le mariage, l'union conjugale crée cependant entre les époux une communauté qui exclurait le respect dû à la paternité. C'est avec raison que le jurisconsulte Paul, après avoir dit qu'il faut considérer en matière de mariage le droit naturel et la pudeur (*), a ajouté qu'il est contraire à la pudeur d'épouser sa fille (*l. adoptivas,... § serviles,.... Dig., De rit. nupt.*)[1]. Il ne faut donc pas douter que de semblables mariages ne soient illicites, que, de plus, ils ne soient nuls, parce qu'un vice est attaché perpétuellement à leur effet.

3. Nous ne devons pas nous laisser ébranler par l'argument de Diogène et de Chrysippe, tiré de l'exemple des coqs et d'autres animaux, et à l'aide duquel ces philosophes voulaient prouver que de pareils accouplements ne sont pas contraires au droit de la nature. Car, ainsi que nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage, il suffit qu'une chose répugne à la nature humaine, pour qu'elle soit considérée comme illicite. Et c'est là cet in-

je parle de la difficulté et de l'impossibilité qu'il y a de montrer, par des raisons bien convaincantes, que les mariages entre parents ou alliés sont criminels et invalides par le droit naturel, j'excepte pourtant les mariages entre un père ou une mère et leurs enfants..... » P. P. F.

(*) Philon développe parfaitement ce sujet (*De special. legib.*). Il dit que « c'est le plus grand des crimes de souiller le lit d'un père mort, que l'on devrait regarder comme une chose sacrée; de n'avoir égard ni à l'âge de sa mère, ni au respect qu'on lui doit; d'être le fils et le mari d'une même femme, d'avoir la même femme pour mère et pour épouse. »
GROTIUS.

[1] Dig., lib, XXIII, tit. II, *De ritu nuptiarum*, l. 14, § 2. P. P. F.

ceste qui, selon le jurisconsulte Paul, se commet contre le droit des gens (*) entre les lignes des ascendants et des descendants (*l. ult., De rit. nupt.*)[1]. C'est là cette loi qui, suivant Xénophon, n'en est pas moins une loi, quoique les Perses la violassent (**). Car, ainsi que le remarque Michel d'Éphèse (*Ad Nicomach.*)[2], c'est avec raison que l'on qualifie de *naturel* « ce qui se pratique chez la plupart des peuples non corrompus, et qui vivent selon les lois de la nature. » Hippodamus le Pytagoricien [3] appelle ces unions « des passions immodérées et contraires à la nature, des emportements effrénés, des plaisirs abominables. » Lucain parle ainsi des Parthes : « Dans l'ivresse des festins et du vin, leurs rois n'ont horreur d'aucunes unions défendues par les lois ». Et il ajoute bientôt après : « De quel crime ne pas croire capable celui qui se croit permis de féconder sa mère ? » Dion de Pruse (Orat. XX) attribue judicieusement et particulièrement cette coutume des Perses à une éducation vicieuse.

4. Il faut s'étonner ici de la fausse opinion de Socrate

(*) C'est ainsi que s'exprime aussi Papinien dans la loi : *Si adulterium...*, § 2, Digest. *Ad. Legem Juliam de Adulteriis* (a). GROTIUS.

[1] Dig. lib. XXIII, tit. II, *De rita nuptiarum*, l. LXVIII.

(**) Philon remarque que Dieu punit leur crime par les guerres perpétuelles qu'il y eut parmi eux, et par les meurtres de frères s'égorgeant entre eux. Aux Perses, Jérôme ajoute les Médes, les Indiens, les Éthiopiens (Lib. II, *Contr. Jovinian.*). Dans l'Andromaque d'Euripide, Hermione parle de cette coutume, comme généralement établie chez les Barbares. « Telle est toute la race des Barbares. La mère s'unit au fils, le père à la fille, le frère à la sœur ; teintes du sang de leurs proches, des mains qui ne devaient pas se réunir s'unissent : il n'y a pas de loi qui interdise ces crimes. » GROTIUS.

[2] Michel d'Ephèse, interprète d'Aristote. Il s'agit, dans ce renvoi, du traité de *la Morale* du philosophe de Stagyre. P. P. F.

[3] Barbeyrac remarque que Grotius a confondu deux philosophes de la même secte, et au nom d'Hippodamus il substitue celui d'Hipparque. P. P. F

(a) *Dig.*, lib. XLVIII, tit. V, l. 38, § 2. P. P. F.

qui, au rapport de Xénophon, ne trouve à blâmer dans de telles unions que l'inégalité d'âge : d'où la stérilité comme conséquence, dit-il, ou une progéniture maladive. S'il n'y avait que cette raison qui s'opposât à de semblables mariages, ils ne seraient certainement pas plus nuls, et pas plus illicites que ceux des autres personnes, dont l'âge est aussi disproportionné que l'est, ordinairement, celui des père et mère à l'égard de leurs enfants [1].

5. Recherchons plutôt si dans les hommes qu'une mauvaise éducation n'a pas encore corrompus, il n'existe pas intimement, indépendamment des notions qui peuvent être conçues par la raison, comme nous l'avons déjà dit, un éloignement naturel pour l'union entre les

[1] Bentham n'a pas été plus heureux en disant que ces unions étaient défendues parce qu'elles faciliteraient des abus prématurés, nuisibles au développement des individus, ou bien parce que les relations du père et de la fille priveraient celle ci d'un établissement avantageux (*Traité de Législation*, t. I, p. 375 et 376). Ahrens a précisé avec exactitude la véritable raison des empêchements au mariage fondés sur la parenté. « La morale et la physiologie, dit-il, sont d'accord pour prohiber le mariage entre parents et enfants, entre frères et sœurs. Les relations qui existent entre ces personnes produisent des affections toutes différentes de celle de l'amour. Les parents et les enfants sont liés par un rapport de subordination morale, d'où résultent le dévouement et le respect, tandis que l'amour veut essentiellement un rapport d'égalité. Le frère et la sœur sont unis par l'amitié, fondée non sur les caractères, comme les amitiés ordinaires, mais sur la communauté de descendance, d'habitudes, d'éducation et de soins. La physiologie se déclare contre ces unions, car, d'un côté, le mariage entre parents et enfants ferait pour ainsi dire marcher la vie à reculons, ou rentrer l'effet dans la cause; et, d'un autre côté, la mariage entre frères et sœurs est contraire à une loi qui se manifeste dans tous les règnes de la nature, d'après laquelle le fruit est d'autant plus vigoureux, qu'il a sa cause dans des êtres qui, tout en appartenant à la même espèce, ont eux-mêmes une origine plus diverse. Ces raisons morales et physiologiques doivent être consacrées par le droit et les lois » (*Cours de Droit naturel, ou de Philosophie du Droit*, édit. cit., p. 452, 453). Voir aussi Bélime, *Philosophie du Droit*, édit. cit., t. II, p. 80 et suiv. P. P. F.

père et mère et les enfants issus d'eux ; puisqu'on voit même des bêtes qui témoignent naturellement une pareille aversion. Telle a été l'opinion de plusieurs auteurs, et d'Arnobe (*Adversùs gentes*, lib. V), qui s'écrie : « Est-il possible que Jupiter ait conçu l'espérance d'assouvir sa passion criminelle pour sa mère, et qu'il n'ait pu être détourné de l'emportement de ce désir par l'horreur que la nature même, et ce sentiment général qu'elle inspire, a imprimé non-seulement dans les hommes, mais encore dans plusieurs animaux ! » Il y a sur ce point, à propos d'un chameau et d'un cheval (*) scythe, un récit remarquable dans ARISTOTE, *Histoire des animaux*, lib. IX, cap. XLVII. Oppien rapporte quelque chose de semblable dans son traité sur la chasse, lib. I. Sénèque fait dire à Hippolyte : « Les bêtes sauvages elles-mêmes fuient les amours criminelles, et sans avoir conscience de leur pudeur, elles respectent les lois du sang. »

XIII. — 1. Il s'agit maintenant de tous les degrés d'affinité, et des degrés de consanguinité en ligne collatérale : de ceux surtout dont il est parlé dans le chapitre XVIII du Lévitique. Car en admettant même que la prohibition des mariages entre personnes se trouvant à ces degrés [1], ne

(*) Pline raconte dans son *Histoire naturelle*, lib. VIII, cap. XLII, dans l'endroit où il parle des chevaux, « qu'un cheval, au moment où on lui enlevait l'obstacle qui l'empêchait de voir, ayant reconnu qu'il avait été accouplé avec sa mère, s'élança vers des précipices, et se donna la mort. » Il cite « une cavale qui, pour la même cause, déchira dans la campagne de Réate son palefrenier. Car ces animaux possèdent en eux-mêmes le sentiment des liens du sang. » Vous avez des exemples pareils dans Varron (*De re rusticâ*, II, 7), et dans Antigonus (*a*) (*De admirabil.*), ainsi que dans le traité d'Aristote, qui porte le même titre.

GROTIUS.

[1] L'extrême concision du texte de Grotius a rendu nécessaire ici l'emploi de quelques mots qui ne se trouvent pas dans le texte, ainsi conçu : « *Nam etiàm concesso à mero jure naturæ non venire hæc interdicta...* »

P. P. F.

(*a*) Antigonus Carystius, *De mirabilibus*, cap. LIX. (B.)

découle pas du pur droit de nature, il semble néanmoins qu'elle eut pour source un ordre exprès de la volonté divine; et que cet ordre est tel qu'il n'oblige pas les Hébreux seuls, mais tous les hommes en général, comme cela paraît résulter de ces paroles de Dieu à Moïse : « Ne vous souillez d'aucune de ces choses, car les peuples que je chasserai à votre arrivée se sont souillés de tous ces crimes. » Et un peu plus loin : « Ne commettez aucune de ces actions abominables; car tous les habitants de cette terre qui vous est offerte les ont commises; et la terre en a été souillée » (Lévit., cap. XVIII, vers. 24, 25, 27).

2. Si les Cananéens et leurs voisins ont péché en commettant de semblables choses, il s'ensuit qu'il existait quelque loi antérieure; et cette loi n'étant pas purement naturelle, il faut donc qu'elle ait été donnée par Dieu, soit spécialement à ces peuples mêmes — ce qui n'est pas vraisemblable, et n'est pas suffisamment exprimé par le texte — soit au genre humain, lors de la création du monde, ou lors de la réparation après le déluge. Or ces sortes de lois qui ont été données à tout le genre humain, ne paraissent point avoir été abrogées par le Christ; mais celles-là seulement qui séparaient comme par un retranchement les Juifs d'avec les autres nations (Éphés., II 14). Ajoutez à cela que Paul condamne avec une extrême sévérité le mariage du beau-fils avec sa belle-mère (I Corinth., cap. V, 1), bien que cependant il n'existe sur ce sujet aucune défense particulière du Christ; et l'apôtre lui-même n'allègue d'autre raison, si ce n'est qu'une union semblable est considérée comme impure même par les nations profanes (*) : allégation

(*) « Je ne m'attache pas à prouver, dit Tertullien (*Advers. Marcionem*, lib V), que suivant la loi du Créateur il n'est pas permis d'avoir là femme de son père. Il ne faut ici que consulter l'opinion ou la religion commune de tous les peuples. » GROTIUS.

dont la vérité est démontrée, entre autres choses, par les lois de Charondas qui marquent d'infamie un pareil mariage[1], et par ce passage d'un discours de Lysias[2] : « le plus impur des hommes, il était le mari de la mère et de la fille. » Une pensée analogue se trouve dans cette phrase de Cicéron, pour A. Cluentius, dans une affaire semblable. Ayant raconté qu'une belle-mère avait épousé son gendre : « O crime incroyable dans une femme, s'écrie-t-il, et qui à l'exception d'elle avait toujours été sans exemple ! » Le roi Séleucus voulant donner son épouse Stratonice en mariage à son fils Antiochus, craignait, au rapport de Plutarque (*), qu'elle s'en offensât, « comme d'une chose illicite. » Il y a dans Virgile : « Il osa porter l'inceste dans le lit de sa bellemère. » Si ce commun sentiment n'a pas tiré son origine d'une loi nécessaire de la nature, il faut certainement qu'il descende d'une ancienne tradition qui ait découlé de quelque commandement divin.

3. Les anciens Hébreux[3], qu'il ne faut pas dédaigner, en cette matière, comme interprètes de la loi divine, et Moïse, le fils de Maimon, qui a lu tous leurs écrits et les a très-judicieusement classés, assignent deux raisons aux lois sur les mariages contenues dans le chapitre XVIII du Lévitique. La première est une certaine pudeur naturelle, qui ne permet point que ceux qui ont donné la

[1] Gronovius fait remarquer, en invoquant Diodore de Sicile (lib. XII, cap. XII), que la loi de Charondas ne défendait point le mariage d'un gendre avec sa belle-mère, mais les secondes noces. P. P. F.

[2] Grotius, dit Barbeyrac, a cité Lysias pour Andocide. Les paroles qu'il donne comme étant du premier de ces orateurs grecs, sont du dernier (*Orat.* I, p. 235, éd. Wech, 1619). P. P. F.

(*) Dans la vie de Démétrius, Appien en parle aussi (*in Syriacis*) (*a*). Il appelle cette passion « un amour criminel. » GROTIUS.

[3] Les anciens docteurs juifs. (BARBEYRAC.)

(*a*) *De Bell. Syriac.* (B.)

naissance à une personne aient avec elle un commerce charnel, ou par eux-mêmes, ou par d'autres qui les touchent de près, soit par le sang, soit par le mélange du sang dans le mariage (*). La seconde raison est qu'une intimité trop de tous les jours, et trop peu retenue, serait une occasion d'atteintes à la pudeur et d'adultères, si de telles amours pouvaient être cimentées par le mariage. Si nous appliquons avec discernement ces deux raisons aux lois divines dont j'ai parlé, contenues dans le Lévitique, on découvrira facilement que, sans rien dire ici des pères et des enfants — entre lesquels la raison naturelle interdit suffisamment, à mon avis, le mariage, encore même qu'il n'y ait point là-dessus de loi expresse — les individus qui ont quelque liaison d'affinité en ligne directe, comme aussi ceux qui ont entre eux quelque lien de consanguinité dans le premier degré collatéral (**) — que l'on appelle *second* par rapport à la tige commune[1] — ne peuvent pas se marier ensemble pour la première raison, parce qu'il y a, gravée dans les enfants, une empreinte trop récente de l'image des père et mère. Cette

(*) « Quoique les parties soient divisées, dit Philon, elles retiennent le droit de fraternité, et elles sont liées par la parenté, comme par un lien naturel » (*a*). GROTIUS.

(**) Les Péruviens et les Mexicains allaient jusqu'à s'abstenir du mariage entre parents. GROTIUS.

[1] Disons à ce propos que les canonistes ne comptent qu'un degré là où les jurisconsultes en comptent deux. Ainsi, pour eux, le frère et la sœur sont au premier degré, tandis qu'ils sont au deuxième dans le langage ordinaire. P. P. F.

(*a*) Barbeyrac veut expliquer cette citation. Il s'agit, dit-il, dans le passage de Philon, de la défense d'épouser deux sœurs, soit en même temps, soit successivement, mais en sorte que toutes deux soient en vie. Philon étale à ce sujet les inconvénients de la jalousie, et des inimitiés que cela cause entre les deux sœurs. C'est comme si les membres de notre corps étaient déchirés et divisés; car, ajoute-t-il, quoique les personnes qui ont entre elles une relation de fraternité soient effectivement des membres séparés, elles sont néanmoins unies par la nature et par la parenté. P. P. F.

première raison vient, en effet, d'un sentiment que la nature ne commande pas, à la vérité, mais qu'elle suggère comme plus honnête. Plusieurs choses de cette nature fournissent matière aux lois divines et humaines[1].

4. C'est pour cela que les Hébreux[2] veulent qu'en ligne directe, des degrés même dont il n'est pas fait mention par la loi soient compris dans la prohibition, parce qu'il y a évidemment parité de raison. Voici d'après eux les désignations de ces degrés : la mère de sa mère, la mère du père de sa mère, la mère de son père, la mère du père de son père, la femme du père de son père, la femme du père de sa mère, la belle-fille de son fils, la belle-fille du fils de son fils, la belle-fille de sa fille, la fille de la fille de son fils, la fille du fils de son fils, la fille de la fille de sa fille, la fille du fils de sa fille, la fille de la fille du fils de sa femme, la fille de la fille de la fille de sa femme, la mère de la mère du père de sa femme, la mère du père de la mère de sa femme; c'est-à-dire, pour parler à la façon des Romains[3], toutes les aïeules et bisaïeules, les arrière-marâtres, les arrière-petites-filles, les arrière-belles-filles, les arrière-brus, les arrière-belles-mères. La raison en est que sous cha-

[1] Grotius, on le voit, ne se prononce pas d'une manière bien nette sur la question de savoir si les mariages en ligne collatérale sont nuls par le droit naturel. Mais il se rapproche de cette opinion, en supposant une défense faite par Dieu au genre humain (Voir le n° 1 de notre paragraphe). On aurait pu désirer plus de précision. Mais l'habitude de n'avancer une proposition qu'en s'appuyant sur des exemples, et de se perdre dans des distinctions subtiles, enlève à Grotius beaucoup de clarté. Sa pensée ne se dégage pas suffisamment, embarrassée qu'elle est par des circonvolutions regrettables. P. P. F.

[2] Les Rabbins. (B.)

[3] Grotius se sert, en effet, dans ce passage, des mots : *aviæ, proaviæ, pronovercæ, proneptes, proprivignæ, pronurus, prosocrus*, tous mots employés dans le vocabulaire des lois romaines. Voir, notamment, *Instit. de Justinien*, lib. III, tit. VI, *De gradibus cognationis*. P. P. F.

que nom d'un degré d'*agnation*[1] se trouve comprise une *cognation*[2] correspondante; que le premier degré renferme le second; et que le second, comprend le troisième. Au delà de ce degré il ne peut guère s'élever de discussion; bien qu'au surplus, si la chose se présentait, il en serait de même, à l'infini.

5. Quant à ces lois, et à celle qui défend aux frères de s'unir à leurs sœurs, les Hébreux[3] sont d'avis qu'elles ont été données à Adam lui-même, en même temps que la loi qui prescrivait de servir Dieu, de rendre la justice, de ne pas répandre le sang, de ne pas adorer les faux dieux, de ne point ravir la chose d'autrui; mais que ces lois relatives aux mariages ne devaient entrer en vigueur qu'après que le genre humain se serait suffisamment multiplié : ce qui, dans le commencement, n'a pu se faire sans l'union des frères et des sœurs. Ils pensent qu'il n'importe pas que Moïse n'en ait point parlé en son lieu (*), puisqu'il a suffi qu'il l'ait tacitement indiqué dans la Loi elle-même, en condamnant pour ce sujet les nations étrangères. Il y a, en effet, beaucoup de choses dans la Loi, qui sont dites non selon l'ordre du temps, mais suivant l'occasion qui s'en présente : d'où ce mot populaire parmi les Hébreux, que « dans la loi il n'y a ni premier ni dernier, » c'est-à-dire que beaucoup de choses y sont rapportées « en dernier

[1-2] *Agnation,... Cognation...* L'*Agnation*, en droit romain, était le lien qui unissait les membres de la même famille civile. La base de cette famille n'était pas le lien du sang, mais la puissance paternelle. La *Cognation* était le lien de parenté naturelle, le lien du sang.

P. P. F.

[3] Les docteurs juifs. (BARBEYRAC.)

(*) On ne trouve pas non plus la loi en vertu de laquelle Juda voulut qu'on brûlât Thamar. C'est ainsi que Judith parle des Sichémites comme ayant été tués légitimement à cause du viol d'une jeune fille (cap. IX, vers. 2); et Ruben est frappé par la malédiction de son père, à cause de l'inceste qu'il avait commis. GROTIUS.

lieu, qui étaient en première ligne[1] pour le temps. »

6. Sur le mariage des frères et sœurs (voyez CAJETAN, *sur Mathieu*, cap. XIX) voici ce que dit Michel d'Éphèse dans son commentaire du livre V de la Morale d'Aristote : « Qu'un frère épousât sa sœur, dans les commencements c'était une chose indifférente ; mais depuis qu'une loi a été établie contre de pareilles unions, il importe beaucoup qu'elle soit observée ou non. » Diodore de Sicile qualifie « d'usage commun à tous les hommes » l'interdiction des unions entre frères et sœurs ; il excepte les Égyptiens de cet usage ; et Dion de Pruse, les Barbares. Sénèque avait écrit : « Nous marions les dieux entre eux, mais en cela nous leur manquons de respect, puisqu'ils sont frères et sœurs. » Platon, au livre VIII de son Traité des lois, appelle de semblables mariages « des unions impies et odieuses à Dieu. »

7. Tout cela démontre l'existence de quelque vieille tradition sur une loi divine condamnant ces sortes de mariages, et c'est de là que nous voyons employer le mot d'impiété pour qualifier de telles unions. La loi même[2] indique que tous les frères et toutes les sœurs doivent être compris dans sa disposition, tant agnats que cognats de ce degré, qu'ils soient nés et qu'ils aient été élevés au dehors, ou dans la maison (*).

XIV. — 1. Cette disposition si claire[3] paraît montrer

[1] ὕστερον πρότερον, dit le texte. P. P. F.

[2] La loi du Lévitique. Nous nous rappelons qu'il s'agit du chap. XVIII de ce livre. P. P. F.

(*) Voyez là-dessus le paraphraste chaldéen. Les Lacédémoniens et les Athéniens ont mal à propos distingué ici, et cela en diverses manières. GROTIUS.

[3] « L'énumération claire que fait le législateur, dans la loi dont je viens de parler,... » dit la paraphrase de Barbeyrac. « Grotius veut dire, ajoute Barbeyrac, que, puisque la loi entre ici dans le détail au sujet des différentes sortes de sœurs, avec qui elle défend de se marier ; c'est une preuve que, dans les endroits où elle ne spécifie pas ainsi les degrés qui

la différence qui existe entre ces parents et ceux d'un degré plus éloigné [1]. Car il est défendu d'épouser une tante du côté du père. Mais la fille d'un frère (*), qui se trouve au même degré, il n'est pas interdit de la prendre pour épouse; il existe au contraire des exemples de ce fait chez les Hébreux. « L'union entre l'oncle et la nièce est nouvelle parmi nous, mais elle est consacrée chez d'autres nations, et aucune loi ne la défend, » dit Tacite (*Annal.*, lib. XII). Isée fait voir que ces mariages avaient été permis à Athènes, et Plutarque aussi dans la *Vie de Lysias*. Les Hébreux [2] en donnent pour raison que les jeunes gens fréquentent assidûment la demeure de leurs

ont quelque chose d'approchant, on ne doit pas l'étendre, sur une simple analogie, à ce qui n'est point exprimé. » P. P. F.

[1] Grotius, dit Gronovius, excuse ici tacitement les incestes d'une maison puissante en Europe. P. P. F.

(*) Josèphe pense que Sara était ainsi parente d'Abraham. Le même auteur nous donne un exemple de cette sorte de mariage, depuis la loi même de Moïse, dans la personne d'Hérode, qui avait épousé la fille de son frère, et fiancé sa fille à son frère Phérotas. Voyez *Ant. Histor.*, lib. XIV et XVI. Andromède avait été promise à Phinée, son oncle (Ovid. *Métamorph.*, lib V). Ces mariages défendus chez les Romains, furent ensuite permis par Claude. Nerva les prohiba de nouveau, et Héraclius les permit encore (*a*). Grotius.

[2] Les Rabbins. (B.)

(*a*) Barbeyrac fait sur cette note les observations dont voici le résumé : Sara n'était point nièce d'Abraham, mais sa sœur de père. Voir *la Genèse*, chap. xx, vers 12. On trouvera dans Suétone (*Vie de Claude*, cap. xxvi), et dans Tacite *Annal.*, lib. XII, cap. v, vi, vii), la raison qui obligea l'empereur Claude à faire passer en loi la permission d'épouser une nièce, c'est-à-dire la fille d'un frère; car cela ne s'étendit pas plus loin, et n'eut pas lieu même dans les provinces de l'empire romain. Nerva qui, au rapport de Xiphilin, défendit par une loi d'épouser une nièce, n'entendait par là que la fille d'une sœur, comme le montre Cujas, *Observat.* *XIII*, 16. Pour ce qui est d'Héraclius, « Je ne sache pas, dit Barbeyrac, qu'il ait fait aucune loi là-dessus; mais il est vrai que cet empereur épousa en secondes noces Martine, fille de son frère, comme le témoignent Zonaras, dans sa vie, t. III, Cédrénus (p. 335, 334, édit. Basil., 1566), Paul Diacre (*Hist.*, lib. XVIII, p. 581 et suiv.. édit. Basil., 1569), et autres. » P. P. F.

aïeuls et aïeules, ou même qu'ils y habitent avec leurs tantes ; mais qu'ils ont un accès moins fréquent dans la demeure de leurs frères, et qu'ils n'y ont point autant de droits. Si nous acceptons cette explication, qui est certainement conforme à la raison, nous avouerons que la loi qui interdit les mariages entre personnes alliées en ligne directe, et avec des sœurs, est devenue, depuis la multiplication du genre humain, une loi perpétuelle et commune à tous les hommes, comme étant fondée sur l'honnêteté naturelle ; en sorte que tout ce qui se fait contre cette loi est nul, à cause du vice permanent qui s'y trouve attaché ; mais qu'il n'en est pas de même des autres lois [1], qui contiennent plutôt des mesures de précaution à prendre, qui peuvent avoir lieu de bien d'aumanières.

2. En vertu des plus anciens canons, dits apostoliques, celui qui aurait épousé deux sœurs, l'une après l'autre, ou une nièce (*Can.* XVIII), c'est-à-dire une fille du frère ou de la sœur, n'est qu'exclu de la cléricature. Et il n'est pas difficile de répondre à ce que nous avons dit touchant le péché imputé aux Cananéens et aux peuples voisins [2]. Car les termes généraux de l'Écriture peuvent être restreints aux principaux chefs de ce chapitre : au commerce, par exemple, des mâles entre eux, des hommes avec les bêtes, avec leurs père et mère, avec leurs sœurs, avec la femme d'autrui : unions dont on a voulu se pré-

[1] C'est-à-dire qu'il n'en est pas de même des lois concernant les autres degrés, puisqu'elles sont plutôt faites pour prévenir certains inconvénients, que pour détourner les hommes d'une chose deshonnête en elle-même. Ajoutez qu'il y a d'autres moyens de remédier à ces inconvénients. P. P. F.

[2] Voici la paraphrase de Barbeyrac : « On dira sans doute que les mariages dans les degrés collatéraux, font partie des péchés pour lesquels Dieu déclara qu'il voulait punir les Cananéens, et les autres peuples voisins. Mais il n'est pas difficile de répondre à cette objection... » P. P. F.

server, et, suivant l'expression des Hébreux [1], contre lesquelles on s'est *barricadé* en ajoutant les autres lois [2]. Ce qui prouve, en effet, qu'on ne doit pas appliquer ces termes généraux à chaque espèce des choses que contient le chapitre du Lévitique [3], c'est la défense d'épouser en même temps les deux sœurs ; puisque la piété de Jacob qui y a contrevenu, ne permet pas de croire que ce fût une défense faite autrefois d'une manière générale à tout le genre humain. On peut ajouter à cet exemple celui d'Amram, qui fut le père de Moïse. Ce personnage, en effet, avant l'époque de la Loi, épousa sa tante paternelle, comme chez les Grecs (*) Diomède et Iphidamas épousèrent leurs tantes maternelles (EUSTATH., *ad Iliad.* XII), et Alcinoüs, Arété, la fille de son frère (*Id.*, *ad Odyss.*, VII).

3. Les anciens chrétiens ont toutefois agi sagement, en

[1] Toujours les Rabbins. P. P. F.

[2] « On s'est *barricadé !*... » C'est sans doute une témérité de traduction, que le bon goût n'avouera peut-être pas. Voici le texte de Grotius : « *Potest enim locutio universalis restringi ad præcipua ejus capitis, ut de concubinatu cum masculis, cum bestiis, cum parentibus, cum sororibus, cum nuptiis alienis, in quorum* προφυλακὴν, *et ut Hebræi loquuntur, præmunimentum, additæ sunt leges cæteræ...* » Barbeyrac traduit ainsi : « Car les termes de l'Écriture, quoique généraux, peuvent être restreints aux choses les plus considérables, dont il est parlé dans ce chapitre, comme à la sodomie, à la bestialité, au commerce d'un fils avec sa mère, ou d'une fille avec son père, ou d'un frère avec sa sœur, ou d'un homme avec une femme mariée à un autre : conjonctions dont la turpitude est telle en comparaison des autres, que c'est pour mettre, comme parlent les rabbins, une barrière aux autres, qu'ont été faites les lois touchant les dernières. » Mais la variante suivante sera choisie de préférence : « unions dont on a voulu se préserver,..... et contre lesquelles *on s'est prémuni*, en ajoutant les autres lois..... » P. P. F.

[3] L'extrême concision du texte de Grotius : « *Nàm de singulis partibus ne intelligatur, argumento esse potest interdictum de non habendis eodem tempore in matrimonio sororibus duabus,...* » a rendu nécessaire le recours à une périphrase. P. P. F.

(*) Nous apprenons par la tragédie *d'Électre*, d'Euripide, qu'Électre avait été fiancée à Castor, son oncle maternel. GROTIUS.

observant d'eux-mêmes, non-seulement les lois données en commun à tous les hommes, mais celles qui avaient été spécialement écrites pour le peuple hébreu. Ils ont même étendu les bornes de leur pudeur jusqu'à des degrés plus éloignés, afin de l'emporter sur les Hébreux par cette vertu, non moins que par toutes les autres. Cela fut autrefois observé d'un consentement général, ainsi qu'il paraît par les canons. Augustin parlant des mariages chrétiens, entre cousins germains paternels et maternels (*), dit que « les mœurs laissaient rarement faire ce que les lois permettaient; et qu'encore que la loi de Dieu ne l'ait pas défendu, et que celle des hommes ne s'y fût point encore opposée, on avait néanmoins horreur d'une action licite, parce qu'elle approchait de celle qui était illicite » (*De Civit. Dei*, lib. XV, cap. XVI). Les lois des rois et des peuples se sont conformées à cette honnêteté des mœurs. C'est ainsi qu'une constitution de Théodose (**) a défendu les mariages entre cou-

(*) Eschyle parlant des Danaïdes, appelle ces mariages des « lits que la loi défend, » et il dit que « la race est souillée par ces unions. » Mais le scholiaste ajoute que ces mariages avaient été illégitimes, parce que le père des jeunes filles était encore en vie, comme si, après sa mort, ils eussent été légitimes, en vertu de la loi relative aux filles uniques héritières. On lit ces mots dans le discours du citoyen romain Sp. Ligustinus, rapporté par Tite-Live : « Mon père m'a donné en mariage la fille de son frère. » Voyez aussi Plaute (*Pœnul.*) (*a*). GROTIUS.

(**) Aurélius-Victor, parlant de cet empereur, dit « qu'il faisait tant de cas de la pudeur et de la chasteté, qu'il défendit les mariages avec les cousins, comme s'il s'agissait de mariages avec des sœurs » (*b*). Libanius fait aussi mention de cette loi (*Orat. de Angariis*). Il y a une loi d'Arcadius et d'Honorius, dans le même sens; c'est la troisième du code Théodosien, *De incestis nuptiis* (*c*). Une autre loi d'Honorius et de Théodose le Jeune, dans le même code (*d*),

(*a*) Le jeune Carthaginois, acte V, scène III, vers. 37. P. P. F.
(*b*) *De vit. et morib. Imperat. Roman.*, cap. XLVIII, n° 10, édit. Pitisc. (B.)
(*c*) Lib. III, tit. XII, l. 3. P. P. F.
(*d*) Lib. III, tit. X, *l. unic.* P. P. F.

sins germains paternels et maternels, et cet acte a été loué comme plein de piété par Ambroise (*Epist.* LXVI)[1].

4. Mais il faut savoir, en même temps, que si on accomplit une chose qu'interdit une loi humaine, cette chose n'est pas nulle (*), à moins que la loi n'ait ajouté ou

(*Tit. Si nuptiæ ex rescripto petantur..*), nous apprend que les empereurs accordaient cependant des dispenses pour ces sortes de mariages. Les rois goths on suivi cet exemple. « *Hoc prudentes viri sequentes exemplum, longiùs pudicam observantiam posteris transmiserunt, reservantes principi tantum beneficium consobrinis nuptiali copulatione jungendis* » (CASSIODORE, lib. VII, Epist. XLVI). Vous avez dans Cassiodore la formule d'une semblable dispense. GROTIUS.

[1] Il paraît que pendant longtemps le mariage entre cousins germains a été inconnu à Rome. C'est du moins ce que Tacite fait dire à Vitellius, sollicitant un sénatus-consulte qui permette à l'oncle paternel d'épouser sa nièce (*Annal.*, lib. XII, cap. VI). Les empereurs chrétiens, de leur côté, ont quelquefois défendu le mariage entre cousins germains. Il paraît avoir été définitivement permis, en 405, par les empereurs Honorius et Arcadius (*Cod.*, *De Nupt.*, lib. V, tit. IV, l. 19). Voir DEMANGEAT, *Cours élémentaire de Droit romain*, 1864, t. I, p. 264. P. P. F.

(*) Dans le concile d'Agde, après une énumération des mariages défendus, et entre autres celui d'un frère avec la veuve de son frère, on ajoute : « Nous interdisons cela pour le présent, mais de manière à ne pas dissoudre ce qui a été accompli jusqu'à ce moment. » Gratien a rapporté ce détail dans les *Quæst.* II et III, *Caus.* XXXV. C'est ainsi que, selon Paul, les mariages contractés sans le consentement des pères ne se rompent point, tout illégitimes qu'ils sont (*Recept. sentent.*, lib. II, tit. XIX). A moins qu'on ne veuille dire que les dernières paroles sont une addition d'Anien (*a*). Tertullien parlant des mariages contractés avec une infi-

(*a*) Le texte du jurisconsulte Paul, auquel il est ici fait renvoi, paraît au premier abord pouvoir être traduit ainsi : « Il est défendu à la personne *in patriâ potestate* de se marier sans le consentement de son père; mais le mariage ainsi contracté ne sera pas anéanti : en effet, l'intérêt public doit passer avant les vœux des particuliers » (*Recept. sentent.*, lib. II, tit. XIX, § 2). Mais comment concilier cette solution avec le principe romain, suivant lequel la personne soumise à la puissance paternelle n'est pas mariée tant que le père n'a pas consenti au mariage? On interprète ce texte, comme l'a fait Pothier (*Traité du contrat de mariage*, n° 17), en le traduisant ainsi : Pour qu'une personne en puissance puisse contracter mariage, il faut la volonté de son père; mais la volonté du père ne suffit pas pour dissoudre un mariage valablement contracté..... » En un mot, Paul aurait voulu exprimer la règle intro-

donné à entendre la clause de nullité[1]. Le canon LX d'Élibéris porte que si un homme a épousé la sœur de sa femme (*) après la mort de celle-ci, et que cette femme soit chrétienne, il sera privé pendant cinq ans de la communion : ce qui démontre par cela même que le lien du mariage subsiste. Et ainsi que nous l'avons déjà dit, en vertu des canons dits apostoliques, celui qui a épousé les deux sœurs, ou la fille de son frère, n'est seulement qu'empêché de devenir clerc.

XV. — 1. Pour passer à autre chose, il faut observer qu'il y a une espèce de concubinage qui est un mariage vrai et valable, bien qu'il soit dépourvu de certains effets propres au droit civil, ou que par l'obstacle que la loi civile y apporte, il perde même quelques effets naturels. Ainsi, par exemple, entre un homme esclave et une femme esclave, il y a, dit-on en droit romain, un *contubernium*, et non un mariage (**) ; et cependant il ne man-

dèle, dit que le Seigneur veut plutôt qu'on ne fasse point de tels mariages, qu'il ne veut qu'on les rompe (lib. II, *ad uxorem*...). GROTIUS.

[1] Il y avait ici dans la première édition : « Et quand même cela serait, la nullité ne regarderait que les actes de ceux qui sont soumis à la loi, en sorte qu'elle puisse les contraindre. Car le pouvoir d'annuler est une espèce de contrainte. » Comme ces paroles finissaient le paragraphe, il pourrait bien être que les imprimeurs, après avoir copié les exemples des deux périodes qui les précèdent, et qui sont une addition que l'auteur avait sans doute écrite à la marge, aient passé, sans y prendre garde, au paragraphe suivant. (BARBEYRAC).

(*) On lit dans la loi lombarde, lib II, cap. VIII, 13; « ... *quià canones sic habent de duabus sororibus, sicut de duobus fratribus...* » GROTIUS.

(**) L'union des esclaves était pourtant appelée un mariage dans la Grèce, à Carthage, en Apulie. Voyez le prologue de Plaute (*Ad Casinam*). Elle est qualifiée de même dans les lois des Lombards, lib. II, tit. XII, 10

duite par une constitution d'Antonin le Pieux, d'après laquelle lorsqu'une personne est légitimement mariée, il n'est plus permis à son père de dissoudre à son gré le mariage. Telle est la version adoptée par M. Demangeat, dans son récent ouvrage sur le droit romain, *Libr. citat.*, 1864, t. I, p. 254, 255. P. P. F.

que rien dans une telle association de ce qui est de l'essence du mariage : aussi est elle qualifiée du nom de mariage dans les anciens canons. C'est ainsi qu'entre un homme libre et une femme esclave on dit qu'il y a *concubinat*, et non mariage : ce qui a été étendu dans la suite par une sorte d'assimilation à d'autres personnes de condition inégale. Il en était de même à Athènes entre un citoyen et une étrangère ; aussi Servius expliquant ce vers de Virgile :

« *Suppositos de matre nothos furata creavit* »[1],

interprète-t-il le mot « *nothos* » en disant que ce sont des enfants de basse et obscure extraction du côté de la mère. Dans la comédie des Oiseaux, d'Aristophane, un personnage qui avait dit : « *tu es bâtard et non légitime,* » prouve son allégation en ajoutant : « *puisque tu es né d'une femme étrangère.* » Et dans Elien le mot γνήσιος[2] est défini : celui qui est né de père et mère citoyens.

2. Cependant, comme dans l'état de nature il a pu y avoir un vrai mariage entre les personnes dont nous venons de parler, si la femme était sous la garde de son mari, et si elle lui avait donné sa foi ; de même aussi,

et XIII, 3, et dans la loi salique, tit. XIV, § 11. Mais, parmi les Hébreux, ces sortes de mariages n'étaient valides que quand le maître y avait consenti, comme le remarquent les Rabbins sur l'Exode, XXI, où il en est fait mention. Il en était de même chez les chrétiens grecs, comme il paraît par les canons de Basile. Nous voyons aussi dans Cassiodore, que ceux qui voulaient épouser une femme de moindre condition qu'eux, en demandaient ordinairement la permission au prince (lib. VII, cap. XL).
GROTIUS.

[1] J'ai dû citer ce vers en latin, et ne pas le traduire, pour conserver le mot « *Nothos* » qui est mis en évidence par Grotius. Cet hexamètre se présente, d'ailleurs, d'une manière isolée, et sa traduction n'offrait aucun intérêt. P. P. F.

[2] C'est le mot employé par Aristophane. P. P. F.

dans l'état du christianisme (*), il y aura un vrai mariage entre un homme eselave et une femme esclave, ou un homme libre et une femme esclave, et bien plus encore entre un citoyen et une étrangère [1], un sénateur et une affranchie, si les conditions exigées par la loi divine du christianisme y concourent : c'est-à-dire l'union indissoluble d'un seul homme avec une seule femme; encore que ce mariage ne soit pas accompagné des effets qui viennent de la loi civile, ou que la loi mette obstacle à ceux dont il aurait été accompagné sans cela. C'est dans ce sens qu'il faut prendre les paroles du premier concile de Tolède : « Au reste, que celui qui n'a point d'épouse, et qui au lieu d'une épouse a une concubine (**), ne soit

(*) Voyez dans la collection de Gratien, chap. I, *De Conjugiis servorum*. GROTIUS.

[1] Même dans le droit romain, le mariage qu'un citoyen aurait contracté avec une étrangère, sans en avoir obtenu une concession de l'empereur, n'aurait pas été nul. Il n'aurait été que destitué des effets dérivant du pur droit civil. Il y aurait donc eu mariage, et non pas simplement *concubinat*. Voir DEMANGEAT, *lib. cit.*, t. I, p. 255.
P. P. F.

(**) Augustin parle d'une semblable concubine (*De fide et operibus*). Il dit que « si une concubine a promis de n'avoir commerce avec aucun autre homme, quand même elle viendrait à être renvoyée par celui de qui elle dépendait, il y aurait grand sujet de douter, si elle ne devrait pas être admise à recevoir le baptême. » Le même Père dit encore (*De bon. conjug.*, cap. v) : « On demande, si lorsqu'un homme et une femme ont commerce ensemble, sans être mari et femme, et sans avoir dessein de procréer, mais seulement pour contenter leurs désirs, en sorte cependant que l'un et l'autre s'engagent de ne pas le faire avec d'autres; on demande si cela ne peut pas être appelé un mariage. Peut-être que le nom de mariage n'y convient pas mal, s'il leur a plu de vivre ainsi ensemble jusqu'à la mort de l'un d'eux, et si, encore qu'ils ne soient pas unis pour la propagation de leur espèce, ils n'ont ni souhaité, ni empêché par quelque mauvais artifice, qu'il ne naquît quelque fruit de leur union. Aussi, dans les Capitulaires des rois de France (lib. VII, cap. CCLV), est-il dit que « l'homme marié ne peut avoir en même temps une concubine, de peur que l'amour qu'il aurait pour la concubine ne l'éloignât de sa femme légitime. » GROTIUS.

pas repoussé de la communion ; pourvu toutefois qu'il se contente de l'union avec une seule femme, épouse ou concubine, comme il lui plaira. » Ajoutez à cela le passage qui se trouve dans les constitutions de Clément au livre VIII, chap. XXXII. De même, Théodose et Valentinien appellent une certaine sorte de concubinage « un mariage inégal ; » et on dit que cette union suffit pour donner le droit d'intenter une accusation d'adultère (*l.* 3, *Cod. de natural. lib.*[1] ; *l.* 13, *Digest.*, *Ad Leg. Jul. de Adult.*)[2].

XVI. — 1. Bien plus, quand la loi humaine défendrait de contracter mariage entre certaines personnes, il ne s'ensuivrait pas que ce mariage fût nul, si on le contractait effectivement. Interdire et annuler sont, en effet, deux choses différentes ; car une interdiction peut produire son effet par une peine soit déterminée, soit arbitraire ; et Ulpien appelle *lois imparfaites*, ces sortes de lois qui défendent de faire quelque chose, mais ne rescindent point ce qui a été fait (*)

[1] Code, lib. V, tit. XXVII, l 3. P. P. F.

[2] *Dig.*, lib. XLVIII, tit. V, l. 13, *princip.* P. P. F.

(*) Tite-Live dit (lib. X) que « la loi Valéria ayant défendu de frapper de verges ou de mettre à mort avec la hache celui qui aurait fait appel au peuple, n'établit d'autre peine pour les contrevenants, que celle de les déclarer coupables d'une mauvaise action. Tel était alors le sentiment de l'honneur parmi les hommes, que cette mesure parut être un frein suffisamment fort pour faire respecter la loi. Maintenant une semblable menace serait presque dérisoire. » La loi *Furia testamentaria* (*a*) défendait de recevoir un legs ou une donation à cause de mort, de plus de mille as ; elle n'exceptait que certaines personnes, et punissait du quadruple celui

(*a*) Cette loi *Furia* fut probablement votée en 571 de Rome. Les personnes exceptées, qui pouvaient recevoir d'un testateur, à titre de legs, une valeur supérieure à mille as, étaient ses plus proches parents. Gaïus nous apprend que si une personne non exceptée avait par erreur touché plus de mille as, on pouvait, pour la forcer à rendre l'excédant, employer immédiatement contre elle la *manus injectio*. Voir Gaïus, Comment. II, § 225 ; IV, § 23. P. P. F.

(*Instit.* [1], tit. I, § 1). Telle était la loi Cincia, qui interdisait de donner au delà d'une certaine limite, mais n'annulait pas la donation [2].

2. Nous savons qu'il avait été, dans la suite, établi chez les Romains par une loi de Théodose, que ce qu'une loi se bornerait à défendre, sans exprimer particulièrement que ce qui serait fait de contraire à sa disposition devrait être de nul effet, serait néanmoins réputé tel, et regardé comme non-avenu, dans le cas où l'affaire aurait été portée en justice (*l. non dubium*, *Cod. de legibus*) [3]. Mais cette extension [4] ne vient pas de la défense seule; elle est l'effet de la nouvelle loi, que les autres peuples ne sont pas obligés de suivre. Car souvent il y a plus d'in-

qui aurait reçu davantage. Il en est fait mention dans Ulpien (*a*). Macrobe, vers la fin de ce qu'il a écrit à propos du *Songe de Scipion,* dit qu'on donne le nom « d'imparfaites à celles d'entre les lois qui ne formulent aucune sanction contre ceux qui les violent. » Voyez plus haut, dans ce chapitre, le § 14, *in fine*. Marc-Aurèle s'est exprimé ainsi dans un rescrit : « L'héritier qui s'oppose à ce que les funérailles soient faites par celui que le testateur a choisi pour ce soin, n'agit pas bien; mais il n'y a pas de peine établie contre lui (*b*). » GROTIUS.

[1] Il s'agit des fragments d'Ulpien. P. P. F.

[2] Le second chapitre de la loi *Cincia* (an 550 de Rome) déterminait un certain taux que les donations ne devaient pas dépasser. Quelques personnes, telles que les proches parents, et même certains alliés du donateur, pouvaient cependant recevoir au delà de ce taux, qui ne nous est pas connu. La loi *Cincia* était imparfaite en ce sens que, quand le donateur avait dépassé le taux, en principe il n'avait pas d'action pour reprendre ce qu'il avait donné de trop. Mais si le donataire était dans la nécessité d'agir pour obtenir le bénéfice de la donation, son action pouvait être repoussée par une exception. Voir les *Fragments du Vatican,* § 266, 298 et suiv ; et les *Fragments* d'Ulpien, § 1. P. P. F.

[3] Cod., lib. I, tit. XIV, l. 5. P. P. F.

[4] Cette extension de la vertu de la loi. (BARBEYRAC.)

(*a*) Fragments d'Ulpien : *Tituli ex corpore Ulpiani; De legibus et moribus,* § 2. (*Manuale Juris Synopticum* de M. Pellat, édit. 1854, p. 729). P. P. F.

(*b*) *Digeste*, lib. XI, tit. VII, *De religiosis et sumptibus funerum,* l. 14, § 14. P. P. F.

convenance dans l'acte défendu que dans ses effets; souvent aussi les inconvénients qui suivent l'annulation d'un acte, sont plus grands que l'indécence ou que les désavantages de l'acte lui-même (*).

XVII. — Indépendamment de cette association, la plus naturelle de toutes, il y en a d'autres qui sont ou *privées*, ou *publiques;* et ces dernières sont ou établies sur un peuple, ou formées de peuples entre eux. Elles ont toutes ceci de commun, que dans les choses pour lesquelles la société est établie, le corps entier, ou la majorité au nom du corps, obligent les particuliers qui font partie de la société. Il faut croire, en effet, que la volonté de ceux qui se sont associés a été telle, afin de trouver quelque moyen d'expédier les affaires. Or, comme il serait manifestement injuste que la majorité suivît la loi de la minorité (VICT., *De potest. civil.*, n° 14), aussi est-ce une chose naturelle qu'abstraction faite des conventions et des lois qui règlent la manière dont les affaires doivent être traitées (**), la majorité ait le même droit que le corps entier. Thucydide dit que « ce que le plus grand nombre a décidé doit prévaloir » (lib. V). « Dans les comices, comme dans les corps judiciaires, dit Appien, la majorité l'emporte. » Denys d'Halycarnasse dit, de même, que « ce qui a paru bon au plus grand nombre, doit triompher (***). » Il dit ailleurs que

(*) Aussi le roi Alcinoüs voulait-il que Médée fût rendue à son père, si elle était encore vierge. Il est question de cela dans Apollonius (*in Argonaut.*) et dans son scholiaste, ainsi que dans Apollodore (*Bibliothec.*). GROTIUS.

(**) Les lois, par exemple, qui exigent l'accord des deux tiers des voix, comme au chap. VI, *De Electione* (*a*). GROTIUS.

(***) Le Paraphraste chaldéen et les rabbins donnent ce sens à ce qui est dit dans l'Exode, chap. XXIII, vers. 3. Joignez-y la loi *duo...*, et la loi

(*a*) Il est fait allusion ici au droit canonique, et à l'élection du pape. *Décrétal.* lib. I, tit. VI, De electione et electi potestate, cap. VI. P. P. F

« ce que les suffrages de la majorité ont décidé, doit avoir lieu ; » et que « ce que les voix les plus nombreuses ont décrété, doit avoir tout son effet » (lib. VII). « La décision prise par la pluralité est souveraine, » dit Aristote (*Polit.*, lib. IV, cap. VIII ; lib. VI, cap. II). « Qu'on s'en tienne à ce que la majorité aura décidé, » dit Quinte-Curce (lib. X). Suivant Prudence, « une assemblée réduite à peu de personnes ne représente plus la patrie, et ne constitue plus un sénat [1] ; » puis il ajoute : « que la voix inférieure de la minorité cède, et que le petit nombre se taise. » Il est dit dans Xénophon, qu'il faut « se conformer en toutes choses à l'avis qui a prévalu [2]. »

Pomponius..., Dig., *De re judicatâ* (*a*) ; et ce qui sera dit plus bas, livre III, chap. XX, § 4, ainsi que ce qu'Ambroise dit d'analogue aux paroles de Prudence, dans sa lettre contre Symmaque. GROTIUS.

[1] Pour qu'une volonté soit réputée celle de tout le corps, il est nécessaire qu'elle soit générale, ou, du moins, que tous les citoyens aient été appelés à concourir à la manifestation commune ; qu'aucun n'ait été exclu. « Une exclusion formelle romprait, en effet, la généralité », suivant la parole de J. J. Rousseau (*Contrat social*, liv. II, chap. II, note 1). Si, de l'aveu de Grotius, un petit nombre de gens ne représentent pas l'État, n'est-ce pas le cas de dire, avec Montesquieu, que « tous les citoyens doivent avoir droit de donner leur voix... excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre » (*Esprit des Lois*, liv. XI, chap. VI). Ce à quoi tous les membres de la société ont intérêt doit être administré par tous en commun (PUFFENDORF, *Dr. de la Nat.*, liv. VII, chap. V, § 4). P. P. F.

[2] « Dans la conduite ordinaire de l'État, dit Vattel, le sentiment de la pluralité doit passer sans contredit pour celui de la Nation entière » (édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 165). Cette proposition a été enseignée par tous les publicistes, et Grotius la consacre dans son immortel ouvrage. « Par cela seul, dit Hobbes, que plusieurs personnes se sont assemblées pour former un État, elles sont censées s'être engagées à en passer par ce qui serait résolu à la pluralité des voix (*De cive*, cap. VII, § 5). « Il faut, dit Puffendorf, que les suffrages du plus grand nombre soient réputés la volonté de tous, étant rare qu'un grand nombre de personnes se trouvent du même avis... Chacun est tenu par une loi gé-

(*a*) *Digest.*, lib. XLII, tit. I, *De re judic*... l. 36 et 39. P. P. F.

XVIII. — Que si les voix sont égales, il n'y aura rien de fait, parce qu'il n'y a pas assez de poids pour produire le changement proposé. Aussi, dès qu'il y a partage dans les suffrages, l'accusé est-il censé absous (*). Les Grecs appellent cela : *le caillou de Minerve* [1], en souvenir de la fable d'Oreste. Eschyle en parle dans sa tragédie des Furies, et Euripide dans celles d'Oreste et d'Électre (**). C'est par la même raison, que celui qui est en possession d'un chose, y est maintenu [2], comme l'a fort bien remarqué l'auteur des Problèmes attribués à Aristote (Sect. XXIX). Dans une controverse de Sénèque il y a : « Un juge condamne, l'autre absout : que dans cette diversité d'opinions, la plus favorable l'emporte (***) ! » Il en est ici comme dans les raisonnements

nérale du droit naturel de se conformer à ce qui est avantageux au tout dont il fait partie » (*Dr. de la Nat.*, liv. VII, chap. V, § 7; liv. VII, chap. II, § 15. Voir aussi BODIN, *De Republ.*, lib. III, cap. IV; J.-J. ROUSSEAU, *Contr. soc.*, liv. I, chap. V, § 17). P. P. F.

(*) Loi *Inter pares*..., Digest., *De re judicatâ*... (*a*); voyez ce que dit Julien (*b*), sur Eusébia (*c*). (G.)

[1] Oreste plaidait sa cause devant l'Aréopage. Il avait tué sa mère Clytemnestre, pour venger son père Agamemnon qu'elle avait assassiné. Les juges qui opinaient pour le condamner allaient l'emporter, faute d'une voix. Minerve se présenta au suffrage, et déposa *son caillou* du côté de ceux qui voulaient absoudre. Les voix étant devenues égales, l'opinion la plus favorable eut le dessus, et Oreste échappa au supplice. Gronovius, à qui nous empruntons cette note, fait observer que les juges condamnaient avec des cailloux noirs, et absolvaient avec des cailloux blancs. P. P. F.

(**) Et dans Iphigénie en Tauride. Il parle ainsi dans l'Electre : « Que ce soit dans l'avenir une loi pour tous, que le partage des juges soit la victoire de l'accusé. » GROTIUS.

[2] Y est maintenu dans ce cas-là. (BARBEYRAC.)

(***) Sénèque dit dans ses Controverses : « Un pouvoir n'est pas odieux, lorsque c'est par la miséricorde qu'il triomphe. » Même chez les

(*a*) *Digest.*, lib. XLII, tit. I, *De re judicat.*.. l. 38, *princ.* P. P. F.

(*b*) L'empereur Julien. (B.)

(*c*) *Orat. III.* (B.)

dialectiques, où la conclusion suit la plus faible partie.

XIX. — Mais ici se présente la question relative aux opinions qu'il faut réunir ou séparer. A en juger par le droit naturel pur, c'est-à-dire s'il n'y a aucune convention ou loi qui en ordonne autrement, il semble qu'on doive distinguer entre les opinions qui diffèrent pour le tout, et celles dont l'une renferme une partie de l'autre. Les dernières doivent être réunies en ce qu'elles ont de commun (*); il n'en est pas de même des premières.

Hébreux, on considérait comme non avenue l'opinion de ceux qui condamnaient, lorsqu'elle ne l'emportait que d'une voix. C'est ainsi que le Paraphraste chaldéen explique le passage déjà cité de l'Exode (cap. XXIII). Moïse de Kotzi donne la même explication (*Præcept. jubent.*, XCVIII, *et vetant.* CXCV). GROTIUS.

(*) Aussi les sénateurs devaient-ils diviser leur opinion, lorsqu'elle embrassait plusieurs chefs en même temps, ainsi que le témoigne Ascanius, à propos de la Milonienne. « Après qu'on eût exposé en pemier lieu, dit Cicéron (*Epist. ad familiares*, lib. I, Epist. II), l'opinion de Bibulus qui voulait trois députés pour le rétablissement du roi ; celle d'Hortensius, qui proposait de vous en charger sans armée ; et celle de Volcatius, qui voulait qu'on choisît Pompée ; on demanda que l'opinion de Bibulus fût considérée sous deux aspects (*a*) : l'un qui regardait la religion ; et comme elle ne souffrait point d'objection de ce côté-là, tout le monde y consentit. A l'égard des trois députés, la plupart se déclarèrent pour tout autre parti... » (*b*). « Ce qui se fait souvent au Sénat, doit se faire aussi, ce me semble, dans la philosophie, dit Senèque (Epist. XXI). Quelqu'un ouvre-t-il un avis que je goûte en partie : je lui demande de le diviser, et je l'adopte quant au point que j'approuve. » Le même philosophe dit dans son livre *De la vie heureuse* (cap. III) : « J'ai droit aussi de parler pour mon compte. Ainsi, je serai de l'opinion de tel, j'exigerai que tel autre divise la sienne... » Pline mentionne aussi cette coutume (lib. VIII, Epist. XIV). GROTIUS.

(*a*) Lorsque les opinions étaient obscures ou complexes, non-seulement les consuls, mais chaque sénateur avait droit de demander qu'elles fussent divisées, c'est-à-dire réduites à différents chefs. Festus nous apprend qu'on abusait souvent de ce droit, pour prolonger les discussions, lorsqu'on avait intérêt à retarder le décret. P. P. F.

(*b*) Lettres de Cicéron, traduites par l'abbé Prévost., édit. 1801, Paris, t. I, p. 11 et suiv. P. P. F.

Ainsi ceux qui condamnent à vingt, et ceux qui condamnent à dix, doivent être réunis pour dix contre l'opinion qui absout[1]. Mais ceux qui punissent de mort un accusé, et ceux qui le relèguent, ne seront pas réunis, parce que ce sont des partis différents, et que dans la peine de mort ne se trouve pas comprise celle de la relégation. Quant à ceux qui absolvent, ils ne seront pas non plus réunis à ceux qui veulent reléguer; car encore que les uns et les autres soient d'accord pour ne pas condamner l'accusé à mort, ce n'est pas ce que porte leur avis : c'est seulement une conséquence qui s'en tire, et celui qui condamne à la relégation n'absout pas. Aussi pareille chose étant arrivée dans le Sénat, Pline[2] remarqua-t-il avec raison que les avis étaient si différents, qu'on pouvait dire qu'il y en avait autant que de têtes, et qu'il importait peu qu'ils désapprouvassent tous la même chose, puisque pas un ne se trouvait du même sentiment pour l'approuver (lib. VIII, *Epist. ad Aristonem*). Polybe (*) relève la fraude commise par le préteur Postumius en recueillant les avis, lorsqu'il réunit les voix de ceux qui voulaient condamner les prisonniers grecs, et de ceux qui voulaient qu'on les retînt seulement pour quelque temps, contre l'opinion de ceux qui voulaient les absoudre (*Excerpt. Legat.*). Il y a une question de cette nature dans Aulu-Gelle (lib. IX), et dans Curius Fortunatianus[3] (*in loco de quantit. comparat.*), ainsi que dans Quintilien, le père (*Controvers.* CCCLXV), où se trouvent ces paroles : « Vous faites maintenant ouvertement plusieurs avis d'une seule opinion,

[1] Le mot *absoudre* n'est pas employé ici dans le sens juridique qui lui est attribué par la science du droit criminel contemporain. P. P. F.

[2] Pline le Jeune. P. P. F.

(*) Voyez à ce sujet les notes de Fulvius. GROTIUS

[3] Le Rhéteur. (B.)

et vous amoindrissez en la divisant cette masse de voix qui, compacte, pourrait nuire. Deux juges prononcent l'exil, deux l'infamie. Voulez-vous que je les réunisse, eux qui se sont divisés? »

XX. — Il faut ajouter aussi que si quelques-uns pour cause d'absence, ou pour tout autre empêchement, ne peuvent exercer leur droit de suffrage, ce droit accroit pendant ce temps à ceux qui sont présents. C'est ce qui est exprimé par Sénèque dans une controverse (*) : « Suppose, dit-il, que tu es un esclave commun : tu serviras le maître qui se trouve présent (**) » (lib. III).

XXI. — L'ordre naturel (***) entre associés est que chacun prenne place selon le temps de son entrée dans la société [1]. C'est ainsi qu'entre frères on observe cet or-

(*) Libr. III, Controv. XIX. GROTIUS.

(**) Un corps peut même être réduit à une seule personne. Voir : *l. sicut*... Dig., *quod cujuscumque universitatis nomine* (*a*)... Voyez à ce sujet Wesembec. Ajoutez la l. *rescriptum*,... Dig., *De pactis* (*b*). ZASIUS, *in Paratitl.* Dig. *De pactis*. BARTOLE, *in l.* 1, § 3, *De albo scribendo* (*c*). BOERIUS, *Décis.* 1, *n.* 4. Ant. FABER, *Cod. Sabaudic.*, lib. I., tit. II, définit. 40. REINKING, lib. I, *class. V.*, c. 8. Souvent néanmoins les lois forment exception à cette règle, aussi bien qu'à celle de la pluralité des suffrages : comme quand elles veulent que les deux tiers des membres de l'assemblée s'y trouvent (*l. nulli*... Dig., *dicto titulo : quod cujuscumque universitatis nomine*;... l. *nominationum*... Cod. *de Decurionibus*) (*d*). Ou quand elles permettent aux absents d'établir quelqu'un d'entre les présents pour tenir leur place, ou de donner leur suffrage par procureur (C. *si quis justo*... *De Electione*... *in VI*) (*e*). GROTIUS.

(***) Sur les préséances, voyez, si cela vous plaît, M. Anton. NATTA, *Consil.* DC, n. 22, et *Consil*, DCLXXVIII, *n.* 31. Mart. WACHER, *Consil. Cæsar. in controversiâ saxonicâ.* GROTIUS.

[1] « Pour ce qui est du rang entre les membres d'un même corps,

(*a*) *Digest.*, lib. III, tit. IV, l. 7. P. P. F.

(*b*) *Digest.*, lib. II, tit. XIV, *De pactis*, l. 10. P. P. F.

(*c*) *Digest.*, lib. L, tit. III, *De albo scribendo*. P. P. F.

(*d*) *Cod.*, lib. X, tit. XXXI, *De decurionibus*, etc..., l. XLVI. P. P. F.

(*e*) *Decretal.* *in* VI, lib. I, tit. VI, *De electione*, etc., cap. XLVI. (B.)

dre : celui qui est né le premier précède les autres, et ainsi de suite, abstraction faite de toutes autres qualités. « Les frères, en effet, sont égaux, dit Aristote, et il n'y a de distinction entre eux que celle de l'âge. » Théodose et Valens s'expriment ainsi dans leur constitution sur le rang à observer entre les consuls : « Entre personnes revêtues de la même dignité, qui doit passer le premier, si ce n'est celui qui le premier a été jugé digne de cette dignité (*) ? » (*l.* I, *Cod. De consul;* [1]... *Digest.*, *De alb. scribend.*) [2]. L'usage a été anciennement mis en vigueur dans la société des rois et des peuples chrétiens, que ceux qui avaient les premiers embrassé le christianisme passeraient avant les autres dans les conciles (**) où se traitaient les affaires de la chrétienté.

XXII. — Il faut cependant ajouter que toutes les fois qu'une société est fondée sur une chose à laquelle tous les membres n'ont pas également part ; comme, par

l'ordre naturel est que chacun prenne place selon le temps de sa réception, » dit Barbeyrac. De Courtin recourt également à une paraphrase : « Quant au rang, dit-il, que doivent naturellement occuper ceux qui forment quelque société ensemble, il se doit régler, etc .. » P. P F.

(*) Ajoutez la *l omnes...*, Cod., *Ut dignitatum ordo servetur* (*a*) ; *l. semper...*, Dig. *De jure immunitatis* (*b*)... ; *L. ult.*, Cod. *de tyronibus* (*c*). . P. P. F.

[1] Cod., lib XII, tit. III. P. P. F.

[2] Digest., lib. L, tit. III. P. P. F.

(**) Joan. Fice. *Cons. Latino* LXXVII, n. 16. Afflictus, *Décis. Neapol.* 1, n. 8. Bartol. *in L.* 1. *Dig.*, *de Albo scribendo.* Innocent. *in c. Tua... De majoritate et obedientiâ.* Ant. Tessaurus, I, *quæst. for.* XLVIII, n. 5. Tiberius Decianus, *Resp. XIX*, n. 183, *et seq.* Innocent. Butr. Félin. *in c. Statuimus, dict. tit. de majorit.* Bald. *in Decernimus, in* 2 *Notabili, c. De sacrosanctis Eccles.* Mais voyez surtout Aenéas Sylvius, dans l'histoire du Concile de Bâle. Grotius.

(*a*) *Cod.*, lib. XII, tit. VIII, l. 5. P. P. F.

(*b*) *Digest.*, lib. L, tit. VI, De jure *immunitatis*, l. 5.

(*c*) *Cod.*, lib. XII, tit. XLIV, De tironibus, l. 2. P. P. F.

exemple, lorsque l'un a la moitié, l'autre le tiers, l'autre le quart d'une hérédité ou d'un fonds, non-seulement on doit observer le rang entre eux suivant la proportion de la part qu'ils y prennent, mais il faut aussi que leurs avis soient considérés à l'égard les uns des autres au *prorata*, comme on dit, de ces parts. Cette règle qui est conforme à l'équité naturelle a été également approuvée par les loi romaines (*l.* 8, *Digest. De Pactis*[1]; *l.* 14, *Digest.*, *Depositi...*[2]; *l.* 16, *Digest.*, *De reb. auct. jud. possid.*[3]). Strabon raconte que la ville de Lybique[4] et trois villes voisines s'étant réunies pour former entre elles une sorte de corps politique, convinrent que chacune des trois autres villes aurait un suffrage, mais que la ville de Lybique en aurait deux, parce qu'elle contribuait beaucoup plus que les autres à l'avantage de la communauté (lib. XIII). Le même auteur dit que dans la Lycie il y avait vingt-trois villes[5], dont les unes avaient trois voix, les autres deux (*), les autres une[6], et qui sup-

[1] Digest., lib. II, tit. XIV, *De pactis*, l. 8. P. P. F.

[2] Digest., lib XVI. tit. III, *depositi vel contrà*, l. 14. P. P. F.

[3] Digest., lib. XLII, tit. V, *de rebus auctorit. Jud., etc.*, l. 16. P. P. F.

[4] Barbeyrac relève une erreur, typographiqne peut-être, qui se trouve dans toutes les éditions de Grotius, jusqu'à la sienne, publiée au commencement de l'année 1720. Au lieu de *Libyca*, c'est *Cibyra* qu'il faut lire. Voir STRABON, *Géograph.*, lib. XIII, *in fine*, p 936, édit. Amsterd.; p. 631, édit. Paris. P. P. F.

[5] Confédérées. (BARBEYRAC).

(*) C'est ainsi que dans la ligue de Smalcade, l'électeur de Saxe avait deux voix. GROTIUS.

[6] Dans la Confédération germanique, telle qu'elle a été établie par l'acte fédéral de 1815 (acte final du Congrès de Vienne, art. 53, 54, 55), complétée et développée par quelques décrets postérieurs, tandis que l'Autriche, la Prusse, la Bavière, la Saxe, etc., ont chacune une voix à la diète fédérale, plusieurs duchés n'ont qu'une voix collective, et il en est de même pour les quatre villes libres de Lubeck, Hambourg, Brême et Francfort. Dans l'assemblée générale l'Autriche a quatre voix, ainsi

portaient les charges dans cette proportion (lib. XIV). Mais Aristote remarque avec raison que « cela n'est juste qu'autant que l'association a été formée en vue des biens » (*Polit.*, lib. III, cap. IX).

XXIII. — L'association par laquelle plusieurs chefs de familles se réunissent pour former un peuple et un État, donne au Corps sur ses membres le droit le plus étendu; parce que c'est la société la plus parfaite, et qu'il n'y a aucune action extérieure de l'homme qui, ou ne se rapporte par elle-même à cette société, ou ne puisse s'y rapporter suivant les circonstances. C'est ce qu'a exprimé Aristote, en disant que « les lois ont des commandements pour toutes sortes de choses » (*Moral.*, lib. V, cap. III).

XXIV. — 1. On demande ici s'il est permis aux citoyens de se séparer de l'État dont ils font partie, sans en avoir obtenu l'autorisation (*). Nous savons qu'il y a des peuples chez lesquels cela n'est pas permis : les Moscovites, par exemple. Nous ne nions pas non plus qu'une association civile ne puisse être formée sous cette condition, et que l'usage qui en serait établi ne reçoive la force d'une convention. D'après les lois romaines, du moins d'après celles des derniers temps, il était permis de transférer ailleurs son domicile, mais celui qui en avait opéré la translation, n'était pas moins obligé aux

que la Prusse, la Saxe, la Bavière ; Bade en a trois, Brunswick deux, Saxe-Weimar une, etc., les villes libres, quatre. Voir Wheaton, *Elém. du Dr. internat.*, 3e édit., 1858, t. I, p. 57 et suiv. P. P. F.

(*) Voyez sur ce point les traités helvétiques, dans Simler, et autres auteurs. Servius, dans les additions du manuscrit de l'abbaye de Fulde, dit (*In II Æneid.*) que « c'était la coutume parmi les anciens, quand on entrait dans une nouvelle famille, ou dans une nouvelle nation, de renoncer auparavant à celle d'où l'on sortait. » On voit dans l'histoire de Mariana quelques exemples de personnes qui ont renoncé à la foi due à leurs rois. Le dernier exemple, qui est fort remarquable, se trouve au livre XXVIII, chap. XIII. Grotius.

charges de son municipe[1] (*l.* 22, *Digest. Ad municipalem...*)[2]. D'ailleurs, ceux que concernait cette constitution, continuaient à demeurer dans les limites de l'empire romain; et cette constitution elle-même n'avait en vue que l'intérêt du fisc.

2. Mais nous demandons ce qui doit avoir lieu naturellement, dans le cas où il n'a été rien convenu sur ce point; et nous parlons de ceux qui sortent, non d'une partie de l'État, mais de tout l'État, ou de ce qui est compris dans les limites d'une même souveraineté. Or, que l'on ne puisse sortir en masse (*) de l'État, cela est suffisamment démontré par la nécessité du but, qui tient lieu de loi dans les choses morales[3]; car si c'était permis la société civile ne pourrait subsister. Quant à la sortie des individus isolés, il semble qu'il doive en être autrement, de même que c'est tout autre chose de puiser de l'eau d'un fleuve, ou d'en détourner le cours dans un canal. « Chacun est libre, dit Tryphonius, de choisir l'État dont il veut être membre » (*l. in. bello..., Digest. De captiv. et Postlim.*[4]). Dans son discours pour Balbus, Cicéron approuve la règle que « chacun ne puisse être forcé de demeurer membre d'un État malgré lui ; » et il appelle « fondement de la liberté » le pouvoir que doit avoir chacun « de conserver son droit et d'y renoncer[5]. »

[1] « Mais on ne laissait pas pour cela d'être toujours tenu aux charges de la communauté du lieu d'où l'on sortait, » dit Barbeyrac. P. P. F.

[2] Digest., lib. L, tit. I, *Ad municipalem et de incolis*, l. 22, § 2.

(*) Zonaras parlant du roi des Laziens, qui avait abandonné le parti des Perses pour se ranger du côté des Romains, dit que « ce fut le commencement de la guerre qui éclata entre les Romains et les Perses, parce que l'empereur romain appelait à lui les sujets de ces derniers. » GROTIUS.

[3] « En matière de choses morales, ce qui est nécessaire pour arriver à une fin, tient lieu de loi, » dit Barbeyrac. P. P. F.

[4] *Digest.*, lib. XLIX, tit. XV, l. 12, § 9. P. P. F.

[5] Sur la question de savoir si un gouvernement a le droit d'interdire l'émigration, voir : VATTEL, *Le Droit des Gens*, etc., édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 510 et suiv., p. 517 et suiv., et les notes, dans lesquelles

Il faut cependant observer ici une règle d'équité naturelle, que les Romains ont suivie dans la dissolution des sociétés particulières, savoir : que cela ne doit pas être permis, si l'intérêt de la société s'y trouve engagé [1]. Car c'est une règle de tous les temps, comme le dit avec raison Proculus, qu'on doit avoir égard non pas à l'intérêt privé d'un seul des associés, mais à celui de la société (*l. Actione...*, § *Labeo... Digest. Pro socio* [2]). Or la société civile sera intéressée (*) à ce qu'un citoyen ne se sépare pas d'elle, si la dette publique est considérable, à moins que ce citoyen ne soit disposé à payer actuellement sa part. Il en est de même dans le cas où une guerre a été entreprise parce que l'on comptait sur le grand nombre, lorsque surtout on est menacé d'un siége, à moins que ce citoyen ne soit prêt à mettre à sa place une autre personne capable de prendre les armes, et qui puisse défendre l'État.

3. En dehors de ces cas il y a lieu de croire que les

cette question a été traitée. — Klüber (*Dr. des gens mod. de l'Eur.* p. 59), cite un décret wurtembergeois du 29 mai 1807, qui défend toute émigration, à l'exception de celle des femmes. En France, l'abdication de la patrie est un fait licite et permis. En Autriche, l'abandon du territoire avec l'intention de n'y plus retourner, doit être autorisé par les autorités administratives compétentes, en Prusse, par les régences ou le ministère d'État, pour faire perdre la nationalité autrichienne ou prussienne. Voir Fœlix, *Traité du Droit international privé*, 3e édit., 1856, t, I, p. 98 et suiv. « Une loi, dit Beccaria, qui tenterait d'ôter aux citoyens la liberté de quitter leur pays, serait une loi vaine ; car à moins que des rochers inaccessibles, ou des mers impraticables ne séparent ce pays de tous les autres, comment garder tous les points de sa circonférence ? Comment garder les gardes eux-mêmes ?... La plus sûre manière de fixer les hommes dans leur patrie, c'est d'augmenter le bien-être respectif de chaque citoyen... » (*Des Délits et des Peines*, édit. Guillaumin, 1856, p. 177 et suiv.). P. P. F.

[1] « On ne doit pas sortir de l'État, si l'intérêt de la société civile demande qu'on y reste. (Barbeyrac).

[2] *Digest.*, lib. XVII, tit. II, l. 65, § 5. P. P. F.

(*) Bembus, lib. VII. Grotius.

peuples consentent à la libre sortie des citoyens, parce qu'ils n'éprouvent pas par l'effet de cette liberté un avantage moindre d'un autre côté [1].

XXV. — Un État n'a, de même, aucun droit sur les bannis (*). Les descendants d'Hercule expulsés d'Argos par Eurysthée, s'expriment ainsi dans Euripide par la bouche de leur tuteur Iolaüs : « De quel droit nous réclamer comme des Mycéniens, nous qu'il a chassés de ce pays : nous ne sommes plus maintenant des citoyens [2]. » Le fils d'Alcibiade parlant, dans le discours d'Isocrate, de l'époque où son père avait été exilé, dit : « Lorsque notre république n'avait plus rien de commun avec lui (**). »

L'association que plusieurs peuples font ensemble, soit par eux-mêmes, soit par leurs chefs, est une alliance, de la nature et de l'effet de laquelle il sera question, quand nous arriverons à parler de l'obligation fondée sur une convention [3].

1 « Parce qu'ils peuvent y gagner autant qu'y perdre, par le nombre d'étrangers qu'ils recevront à leur tour. » (BARBEYRAC).

(*) Voyez plus bas, liv. III, tit. XX, § 41. GROTIUS.

2 Voici la traduction des vers d'Euripide : « Puisque nous n'avons désormais rien de commun avec Argos, depuis le décret, et que nous avons fui notre patrie, est-il juste qu'il nous réclame comme Mycéniens, après nous avoir chassés de ce pays? » (*Héraclides*, vers 186 et suiv.) P. P. F.

(**) Nicétas dit dans l'*Histoire d'Isaac L'Ange* (lib. I), « qu'il n'est pas étonnant que celui qui a été traité en ennemi par les siens, recherche et courtise l'amitié des ennemis. » GROTIUS.

3 Barbeyrac s'éloigne ici complétement du texte, et en vue de ménager une transition satisfaisante, il se substitue à l'auteur. » Il faudrait parler maintenant, dit-il, de la société où entrent plusieurs peuples, ou par eux-mêmes, ou par leurs chefs. Mais comme c'est une espèce d'alliance, nous aurons occasion d'en traiter ailleurs, quand nous expliquerons la nature et les effets de toute alliance en général (chap. xv de ce livre) ; c'est-à-dire lorsque nous en serons venus aux obligations fondées sur quelque convention. Passons donc au droit qu'on acquiert sur les personnes, en vertu d'une *sujétion* où elles entrent par leur propre consentement. » P. P. F.

XXVI. — La *sujétion*[1] volontaire est ou *privée*, ou *publique*. La *sujétion privée volontaire* peut être de plusieurs sortes, de même qu'il y a plusieurs sortes d'autorité. La plus noble espèce est l'adrogation[2], par la-

[1] L'assujettissement. P P. F.

[2] « *Nobilissima species est arrogatio, quâ quis se itâ dat in familiam alterius, ut ei subsit*, etc... » Tel est le texte de GROTIUS. Barbeyrac pense, avec vraisemblance, qu'il y a ici une lacune, et que les mots « *quâ quis...* » devaient être suivis des mots *sui juris.* » L'adrogation, en effet, était un acte solennel par lequel un citoyen romain, obtenait la puissance paternelle sur une personne *sui juris*, comme si cette personne était issue de son mariage, ou du mariage de son fils (Voir au *Digeste*, liv. I, tit. VII, l. 1, § 1). La suite du texte de Grotius prouve bien, d'ailleurs, que, dans la pensée de notre auteur, il s'agissait de *l'adrogation* et non de l'adoption proprement dite, car dans la période « *pater autem....* » il oppose manifestement l'*adoption* d'un fils sous puissance, à celle d'une personne maîtresse d'elle-même.

GROTIUS présente l'adoption des personnes maîtresses d'elles-mêmes comme la plus noble sorte de sujétion; mais il est bon de remarquer à ce sujet que s'il est une institution artificielle, désavouée par le droit de la nature, cette institution est sans doute l'adoption, qui crée une paternité fictive à l'exemple de la paternité naturelle. Elle n'avait de signification que dans les anciennes cités, où la famille était une division politique de l'État. Mais chez les modernes, qui font reposer la politique sur d'autres bases, l'adoption ne paraît répondre à aucun besoin réel du cœur humain, et, en fait, elle ne sert guère aujourd'hui, dans la plupart des cas, qu'à légitimer contre le vœu de la loi des enfants naturels, souvent même des enfants adultérins. Dans l'ancienne législation de la France l'adoption n'était pas connue; il n'en était pas question non plus dans le projet du code Napoléon. Ce fut le tribunal de Cassation qui, dans ses observations, réclama en sa faveur, par la raison que « tout ce qui tend à établir de nouveaux liens entre les hommes, tout ce qui tend à multiplier les relations qui les rapprochent et les affections qui les unissent, est une source de bons sentiments et de bonnes actions. »

Les Anglais ne connaissent pas l'adoption, dont le nom manque dans le *Dictionnaire de Droit* de Tomlins. En Allemagne, elle n'existe que dans les nouveaux codes, qui ont copié le code Napoléon (MITTERMAYER, *Grundsœtze*, § 366). Elle est très-rare, mais pas entièrement inconnue en Italie (FORTI, *Instituzioni civili*, t. II, p. 413). Le code de la Louisiane, art. 232, l'a formellement abolie; elle n'existe pas non plus en Suède, ni en Hollande. Voir BÉLIME, Philosophie du Droit, t. II, p. 162 et suiv. P. P. F.

quelle un individu se donne à la famille d'un autre, de manière à en dépendre comme un fils d'un âge mûr est soumis à son père. Quant à un père, il ne peut donner son fils à un autre de manière à tranférer complétement sur ce dernier son droit paternel, et à se délier lui-même de son devoir de père. La nature ne le permet pas; mais il peut confier son fils à un autre, et le lui donner à nourrir, comme substituant autrui à lui-même.

XXVII. — 1. La plus vile espèce d'assujettissement, est celle par laquelle un individu se donne en servitude parfaite, comme faisaient chez les Germains ceux qui jouaient leur liberté sur un dernier coup de dé : « Celui qui perd, dit Tacite, accepte volontairement l'esclavage » (*De morib. German.*). Il en était de même chez les Grecs, à ce que raconte Dion de Pruse (*Orat.* xv) : « Il y a, dit-il, un grand nombre d'individus qui, étant libres, se donnent en esclavage, pour servir selon la clause du contrat (*). »

2. La servitude parfaite est celle qui oblige à des services perpétuels, en échange des aliments et des autres choses qu'exigent les nécessités de la vie. Ainsi entendu et renfermé dans les bornes de la nature [1], cet assujettissement n'a rien en soi de trop dur (**); car cette obliga-

(*) Cela était autrefois défendu en Égypte. On le permettait à Athènes, jusqu'au temps de Solon, qui abolit l'usage « d'engager son corps pour sûreté de sa dette » (PLUTARQUE, *Vie de Solon*). A Rome, la loi Pœtelia fit la même défense (*a*). GROTIUS.

[1] Suivant lesquelles il ne doit pas être plus permis aux maîtres sur la personne de leurs esclaves, que l'équité naturelle ne leur concède. GRONOVIUS.

(**) Voyez sur ce sujet un excellente dissertation de Busbeq... *Epist.* III, *Exotic.* GROTIUS.

(*a*) La loi Pœtelia remonte à l'an 425 ou 435 de Rome. Elle déclara nulle toute convention qui donnerait droit de gage au créancier sur la personne ou les *operæ serviles* du débiteur (TITE-LIVE, lib. VIII, tit. XXVIII). Cette loi Pœtelia est considérée par l'historien latin, comme le point de départ de la liberté plébéienne. P. P. F.

tion perpétuelle de services est compensée par l'assurance d'avoir toujours des aliments : assurance que n'ont pas ceux qui louent leurs services au jour le jour. Aussi ce que dit Eubulus[1] se réalise-t-il plus d'une fois : c'est « qu'on veut rester chez ses maîtres, sans recevoir de gages, et en se contentant de l'entretien. » Le même poëte comique dit ailleurs : « Beaucoup d'esclaves fugitifs qui se sont donné des airs d'hommes libres, reviennent à leur premier logis (*). » C'est ainsi que le stoïcien Posidonius faisait la remarque dans son *Histoire*, qu'il y avait eu autrefois bien des individus qui, ayant la conscience de leur faiblesse, s'étaient spontanément donnés à d'autres en esclavage, « afin que leurs maîtres pourvussent à leurs besoins, en retour des services qu'ils leur rendraient dans la limite de leurs moyens[2]. » D'autres ajoutent l'exemple des Mariandyniens qui, pour le même motif, se rendirent les esclaves des Héracléotes.

XXVIII. — Quant au droit de vie et de mort — je parle de la justice pleine et intérieure[3] — les maîtres ne l'ont pas sur leurs esclaves. Aucun homme, en effet, ne peut légitimement mettre à mort un autre homme, à moins que ce dernier n'ait commis quelque crime capital. Mais en vertu des lois de certains peuples, le maître qui tue son esclave pour quelque sujet que ce soit, le fait impunément, ainsi qu'il arrive partout à l'égard des

[1] Eubulus, ancien comique grec. Barbeyrac remarque dans une note, que le vers d'Eubulus se trouve dans ATHÉNÉE, lib. VI, cap. XII. P. P. F.

(*). Dans Plaute, un esclave dit : « Libre, je vivrai à mes dépens ; maintenant je vis aux tiens. » Le grammairien Mélissus, de Spolète, ne voulut pas être affranchi (*a*). GROTIUS.

[2] C'est d'Athénée que Grotius a tiré les paroles de ce philosophe stoïcien (*Deipnosoph.*, lib. VI, cap. XVIII, *Edit. Lugdun.*, 1657, p. 263.) (B.)

[3] C'est-à-dire, devant la conscience. Cette justice interne, dit Gronovius, « qui nous rend innocents, non-seulement devant un juge mortel, mais encore devant Dieu. » P. P. F.

(*a*) Le second passage du comique Grec Eubulus, se trouve dans Stobée, *Serm.* LXII. (B.)

rois, qui ont un pouvoir illimité. Sénèque a fait avant nous usage de cette comparaison (lib. III, *De Benef.*, cap. XVIII) : « Si, dit-il, l'esclave ne peut aspirer au titre de bienfaiteur, lui, contraint et passif, qui craint les derniers châtiments, l'obstacle est pareil pour le sujet et le soldat, puisque, à des titres différents, on a sur eux les mêmes droits. » Ce n'est pas cependant qu'il soit douteux qu'un esclave puisse recevoir une injure de son maître, comme l'affirme avec raison le même Sénèque (*Lib.* III, *De Benef., cap.* XXII), mais l'impunité de l'action est appelée improprement un droit. Solon et les anciennes lois des Romains (SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhonic.* III) donnaient le même droit à un père sur ses enfants. « Il a été permis au père, dit Sopater, de tuer ses fils, puisqu'il est père; dans le cas, toutefois, où ils auraient commis quelque crime. Car la loi n'a accordé cette permission au père, que parce qu'elle a cru qu'il serait un juge intègre. » Cette puissance a existé, au dire de Dion (*Orat.* XV), chez beaucoup de peuples « renommés pour leur législation. »

XXIX. — 1. En ce qui concerne les enfants qui naissent des esclaves, la question est plus difficile. Selon le droit romain, et ce que décide le droit des gens quant aux prisonniers de guerre — comme nous le dirons ailleurs — le part suit la mère, pour les personnes de condition servile comme pour les bêtes. Cette règle cependant est peu conforme au droit naturel, quand il y a des indices suffisants pour faire connaître le père. Car puisque parmi les animaux les pères n'ont pas moins de soin de leur progéniture que les mères (*), il est démontré par cela même que cette progéniture est commune à l'un et à l'autre. Ainsi donc, si la loi civile s'était tue à

(*) Voyez plus bas, chap. VIII, § 18. Pline (lib. X, cap. XXXIV) dit des colombes, que « l'amour des mâles et des femelles est égal pour leur progéniture. » GROTIUS.

cet égard, le part ne suivrait pas moins le père que la mère (*). Supposons donc, pour que la difficulté soit

(*) Sénèque explique (*De Benef.*, lib. VII, cap. XII) « comment les enfants sont communs au père et à la mère. » La loi des Wisigoths s'exprime ainsi (lib. X, tit. I, 17) : « Si l'enfant est engendré et mis au monde par le père et la mère, pourquoi, en ce qui concerne sa condition, n'appartient-il qu'à celle de sa mère, lui qui, sans le père, n'aurait pu être procréé? » « Nous sommes raisonnablement portés, y est-il dit ensuite, par la loi de la nature, à partager également entre l'un et l'autre maîtres les enfants de la femme esclave qui s'est unie à l'esclave d'autrui. » Les enfants d'un homme et d'une femme slaves suivaient la condition du père (*Speculum Saxonicum*, III, 73). Le même usage existait dans quelques contrées de l'Italie (C. *licet... De conjugio servorum*) (*a*). Chez les Lombards et les Saxons, l'enfant suit celui de ses père et mère dont la condition est la moindre (*Spec. Saxon.* I. 16). Il en avait été de même chez les Wisigoths, en Espagne, du temps d'Isidore, comme on l'apprend par le canon *ult.*, *Caus.* XXXII, *Quæst.* IV (*b*). Celui qui naît d'un esclave et d'une ingénue, devient esclave en vertu de la même loi des Wisigoths (lib. III, tit. II, 3; lib. IV, tit. V, 7; lib. IX, tit. I, 16). Les enfants nés de parents esclaves sont partagés entre les maîtres. Si ces pères et mères n'ont qu'un fils, il appartient au maître du père esclave, en payant la moitié du prix au maitre de la mère. A l'égard des *originarii*, le maître du père *originarius* (*c*) a les deux tiers, et le maître de la mère l'autre tiers, en vertu de l'édit de Théodoric, qui se trouve dans Cassiodore, c. 67. En Angleterre, on est franc ou vilain, selon la condition du père (LITTLETON, *de Villanagio*; et le livre « *De laudibus legum Angliæ* ») (*d*). Thomas d'Aquin reconnaît que ces lois, qui diffèrent du droit romain, ne répugnent pas au droit naturel. D'ailleurs, en vertu de la loi Mensia, chez les Romains, l'enfant né de deux pérégrins

(*a*) *Décrétales*, liv. IV, tit. IX, cap. III. (B.)

(*b*) Droit canonique : *semper enim qui nascitur deteriorem partem sumit. Caus. XXXII, quæst. IV*, *Can.* XV, *sive ult.* (B.)

(*c*) On donnait le nom *d'originarius*, en droit romain, à l'enfant de deux colons. Des règles différentes ont été posées, aux différentes époques, en ce qui concerne la condition de l'enfant dont le père et la mère ne sont pas attachés au même fonds. Dans le dernier état du droit de Justinien, on partageait les enfants entre les deux fonds. Voir la *Novelle* 162, cap. III. Sur le Colonat, voir MM. de Savigny, dans la *Zeitschrift*, t. VI, p. 273; GIRAUD, *Histoire du droit au Moyen Age*. P. P. F.

(*d*) Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer que tout individu né sur le territoire du Royaume-Uni de la Grande-Bretagne est sujet britannique, *alors même que ses parents seraient étrangers*. Voir les *Institutions politiques, judiciaires*, etc., de l'Angleterre, par Ch. de Franqueville, 1863, p. 281. P. P. F.

moindre, que le père et la mère soient esclaves, et voyons si, naturellement, leur enfant devra être de condition servile. Assurément, si les parents n'ont pas eu d'autre moyen d'élever leur enfant, ils ont pu dévouer avec eux à l'esclavage la descendance qui leur naîtrait; puisque même, dans une situation pareille, il est permis aux père et mère de vendre leurs enfants nés dans la liberté.

2. Mais ce droit tirant naturellement son origine de la nécessité elle-même, les père et mère n'ont pas le droit, en dehors de cette nécessité, d'asservir à quiconque leur progéniture (*). Aussi le droit des maîtres sur les enfants des esclaves, naîtra-t-il dans ce cas de la prestation même des aliments, et autres choses nécessaires à la vie (**); par conséquent ces enfants d'esclaves devant être nourris pendant longtemps avant que leur service puisse être utile au maître; et les services qu'ils rendront dans la suite répondant à la valeur de l'entretien présent, il ne sera permis à ces enfants de se soustraire à l'esclavage qu'à la condition d'indemniser le maître pour les aliments qu'ils ont reçu de lui. Certainement si la rigueur du maître est excessive, l'opinion de ceux qui pensent que ces esclaves, et même ceux qui se sont soumis spontanément à la servitude, peuvent pourvoir à leur salut par la fuite, n'est pas dénuée de fondement (LESS., lib. V, cap. v, *Dub.* 5). Car ce que les

n'était-il pas pérégrin lui-même, comme Ulpien nous l'enseigne dans ses Institutes, au titre concernant ceux qui sont en puissance (*a*)? GROTIUS.

(*) C'est ce qu'a établi Charles le Chauve, cap. XXXIV, *Edict. Pist.* G.

(**) Voyez Léon d'Afrique, lib. VI, au sujet de Barca. G.

(*a*) *Fragments d'Ulpien*, tit. V, §. 8. La loi Mensia décidait que l'enfant né de deux parents de condition diverse au point de vue du droit de cité, suivrait celle qui était la moins avantageuse, *deterior*. Sur la portée de cette loi, voir le *Cours élémentaire de droit romain* de M. Demangeat, 1864, t. I, p. 174 et suiv. La loi *Mensia* n'est mentionnée que dans le texte d'Ulpien. Puchta et Hugo estiment qu'au lieu de loi *Mensia*, il faut lire *Aelia Sentia*. Voir aussi GAÏUS, *Comment. I*, § 80. P. P. F.

apôtres et les anciens canons prescrivent aux esclaves, de ne pas se soustraire à leurs maîtres (*), est un précepte général opposé à l'erreur de ceux qui rejetaient tout assujettissement, tant privé que public, comme en contradiction avec la liberté chrétienne (*I Corinth*., *cap*. VII, 21; *Ephés*., cap. VI, 5; *Coloss*., cap. III, 22; PETRI, *Epist*., I, cap. II, 18; *causa, si quis servum*..., XVII, *quæst* 4.)[1].

XXX. — Indépendamment de la servitude *parfaite*, dont nous venons de parler, il y a aussi des servitudes *imparfaites* : celles, par exemple, qui sont soit à temps, soit sous condition, soit limitées à certaines choses. Tels sont l'assujettissement des affranchis, des *statu liberi*[2], des *nexi*[3], des *addicti*[4], des serfs de la glèbe; la servi-

(*) Voyez ci-dessous, liv. III, chap. VII, § 6. GROTIUS.

[1] On a regretté, avec raison, que Grotius ait cru à la légitimité de l'esclavage. En cela ce grand esprit s'est trouvé du moins conséquent avec sa doctrine. Pour GROTIUS, nous l'avons vu, le principe du droit est dans la sociabilité de l'homme; tout ce qui n'est pas contraire à la nature de la société est juste; tout ce qui lui est contraire est injuste. Or, l'esclavage n'est pas essentiellement contraire à la nature de la société, comme le démontrent tant d'États florissants qu'a deshonorés cette plaie. P. P. F.

[2] Les *statu liberi* étaient ces esclaves romains, qui devaient devenir libres si une condition prévue se réalisait. Cette condition suivait l'esclave dans les mains de ses divers maîtres, et il devenait libre de plein droit dès qu'elle se réalisait, ou que le maître faisait quelque chose pour en empêcher la réalisation. Voir les *fragments* d'Ulpien, tit. II. P. P. F.

[3] Les *nexi*, à Rome, étaient les débiteurs qui avaient contracté un prêt d'argent d'un caractère particulier, appelé *nexum*, et qui consistait dans une cérémonie moitié religieuse, moitié civile. Le *nexum* était, en effet, une manière de faire le prêt d'argent en employant la balance, et dans le temple de Saturne, en présence d'un pontife. Cet acte solennel produisait des conséquences fort rigoureuses. Quand, à l'échéance, le payement n'avait pas eu lieu, le créancier avait le droit de saisie sur la personne du débiteur; il le conduisait dans sa maison, pouvait le lier, et l'employait aux travaux serviles jusqu'au payement de la dette. Le *nexum* fut aboli en 425 ou 435 de Rome, par la loi *Pœtelia*, dont nous avons parlé plus haut. Voir le savant travail de M. Giraud, sur le prêt à intérêt chez les Romains. P. P. F.

[4] Les *addicti* étaient, à Rome, les débiteurs condamnés par le *Judex*

tude de sept ans chez les Hébreux, et l'esclavage qui durait jusqu'au jubilé; la servitude des Pénestes, chez les Thessaliens; celle des gens dits de mainmorte[1], et enfin celle des mercenaires (*). Ces différents assujettissements dépendent ou des lois, ou des conventions. La servitude de celui qui est né de père et mère dont l'un est de condition libre, et l'autre de condition servile, paraît aussi être une servitude imparfaite selon le droit naturel, pour la raison que nous avons exposée ci-dessus.

XXXI. — La *sujétion publique* est celle par laquelle un peuple se met sous la domination d'un seul homme, ou de plusieurs, ou même d'un autre peuple. Nous avons produit plus haut la formule d'une soumission pareille, en citant l'exemple de Capoue[2]. Celle du peuple

(*in judicio*), ou qui avaient avoué leur dette devant le *Préteur* (*in jure*). P. P. F.

[1] On appelait autrefois les établissements religieux gens de *mainmorte*, parceque les biens tombés dans leur main s'y amortissaient pour ne plus en sortir. Le mouvement de transmission et de mutation était frappé de mort entre leurs mains. Cette mort du fief fit ombrage de bonne heure aux seigneurs féodaux qui, dès la fin de la seconde race, et au commencement de la troisième, firent consacrer le principe que l'Église ne pouvait acquérir sans traiter avec eux pour le rachat des droits de mutation. Leurs prétentions devinrent même si élevées, qu'elles équivalurent à une prohibition. Voir les *Établissements de Saint-Louis*, chap. CXXV; BEAUMANOIR, chap. *des Aveux*; DELAURIÈRE, *Préface des ordonnances du Louvre*, t. I. Voir aussi l'Essai sur l'Histoire du Droit français, par Laferrière, 2e édit., t. I, p. 120 et suiv. « Il est remarquable, dit Bélime, qu'au Moyen Age, malgré la vivacité du sentiment religieux, dans tous les États de l'Europe, en même temps, la même interdiction tomba sur les envahissements de la propriété de mainmorte, qui menaçait d'absorber la totalité du sol » (*Philosophie du Droit*, t II, p 379 et suiv.). De nos jours on se contente de placer les établissements publics sous la surveillance du gouvernement, sans l'autorisation duquel ils ne peuvent accepter aucune libéralité entre-vifs ou testamentaire. P. P. F.

(*) Parmi lesquels se trouvent ceux qui sont appelés *Apprentis* en Angleterre. Pendant la durée de leur apprentissage, ils approchent de la condition d'esclaves. GROTIUS.

[2] Voir plus haut, p. 208. P. P. F.

Collatin est semblable : « Vous vous livrez, vous, peuple Collatin, à ma puissance et à celle du peuple romain; vous livrez votre ville, vos champs, vos eaux, vos frontières, vos temples, tous les objets à votre usage, et toutes les choses divines et humaines qui vous appartiennent? — Nous nous livrons. — Et moi je vous reçois... » Plaute dit en faisant allusion à cela dans son *Amphytrion :* « Tous ils livrent leurs personnes, ce qui leur appartient de divin et d'humain (*), leur ville et leurs enfants, à la domination et au bon plaisir du peuple thébain. » Les Perses appelaient cela : « livrer l'eau et la terre. » Cette soumission est la sujétion parfaite. Mais il y en a d'autres qui le sont moins, soit à l'égard de la manière de posséder l'autorité, soit par rapport à l'étendue de cette autorité : leurs différents degrés ressortent de ce que nous avons exposé plus haut (lib. I, chap. III).

XXXII. — La sujétion naît d'un délit, indépendamment même de tout consentement, toutes les fois que celui qui a mérité de perdre la liberté (**), est réduit par la force sous la puissance de celui qui a le droit de le punir. Or à qui appartient le droit de punir? Nous le verrons plus bas[1]. Ce ne sont pas seulement les particuliers qui peuvent ainsi tomber dans un assujettissement privé : comme à Rome ceux qui ne répondaient pas au recrutement de l'armée (CICÉRON, *Pro Cœcinâ*) (***), ceux qui s'étaient sous-

(*) C'est ce que les Perses appelaient livrer la terre et l'eau. (G.)

(**) Comme ces compagnons d'Ulysse, dont parle Homère dans l'Odyssée, et qui avaient pillé les Égyptiens. « Ces derniers en mirent à mort une partie, et soumirent ceux qui survivaient à un travail forcé » C'est ainsi que Jupiter ayant voulu précipiter Apollon dans le Tartare, vaincu par les supplications de Latone, le soumit à l'esclavage. On trouve cela dans Apollodore, lib. III. GROTIUS.

[1] Liv. II, chap. XX. P. P. F.

(***) En Lycie, les voleurs, au rapport de Nicolas de Damas. Chez les Wisigoths la même peine était infligée aux individus condamnés pour d'autres crimes, comme il paraît par leurs lois. GROTIUS.

traits au recensement; et dans la suite les femmes qui se seraient unies à l'esclave d'autrui [1]; mais les peuples aussi peuvent être réduits à un assujettissement public en punition d'un crime public. La différence qui existe, c'est que la servitude d'un peuple est par elle-même perpétuelle, parce que la succession des parties n'empêche pas que ce ne soit le même peuple [2]. Quant à la servitude dont les particuliers sont punis, elle ne dépasse pas leur personne, parce que la faute suit l'individu [3]. Mais l'une et l'autre servitude infligée comme une peine, tant celle qui est privée que celle qui est publique, peut être parfaite ou imparfaite, selon le degré de la faute et de la punition.

Pour ce qui est de la servitude tant privée que publique, qui naît du droit des gens volontaire, ce sera le lieu d'en parler lorsqu'on sera arrivé aux effets de la guerre.

[1] Le sénatus-consulte Claudien déclarait esclave la femme libre qui, malgré trois dénonciations du maître, vivait en *contubernium* avec un esclave. Voir les *Sentences* de Paul, lib. II, tit. XXI *A*. Justinien a formellement abrogé cette disposition (*Cod.*. lib. VII, tit. XXIV). P. P. F.

[2] C'est-à-dire que la succession des membres dont un peuple est composé, n'empêche pas que ce ne soit toujours le même peuple. P. P. F.

[3] « *Noxa caput sequitur,* » dit Grotius. Nous avons traduit par : « la faute suit l'individu, » ce qui veut dire que les fautes sont personnelles. Mais cet aphorisme latin, formulé dans les sentences de Paul, lib. II, tit. XXXI, § 8, au Digeste, lib. XIII, tit. VII, *Commodati vel contrà*, l. 21, § 1, et au Code, lib. III, tit. XLI, *De noxalibus actionibus*, l. 1, n'avait pas dans le droit romain la même signification. Les jurisconsultes de Rome entendaient par là, que l'action à intenter en justice pour être dédommagé du tort causé par un esclave, suivait la personne même de cet esclave; de sorte que si, depuis le préjudice causé, il venait à être aliéné, c'était le nouveau maître, et non l'ancien, qu'il fallait actionner. Voir, notamment, *Institutes de Justinien*, lib. IV, it. VIII, § 5. P. P. F.

CHAPITRE VI.

DE L'ACQUISITION DÉRIVÉE PAR LE FAIT DE L'HOMME; OU IL EST QUESTION DE L'ALIÉNATION DE LA SOUVERAINETÉ, ET DES BIENS DE LA SOUVERAINETÉ.

I. Pour qu'il y ait aliénation, qu'exige-t-on de la part de celui qui donne? — II. Qu'exige-t-on de la part de celui qui reçoit? — III. La souveraineté peut être aliénée quelquefois par le roi, quelquefois par le peuple. — IV. La juridiction sur une partie du peuple, ne peut, malgré cette partie, être aliénée par le peuple. — V. Cette partie du peuple, elle-même, ne peut aliéner la juridiction qu'on a sur elle, que dans le cas de très-grande nécessité. — VI. Raison de la différence [1]. — VII La juridiction sur une partie du territoire peut être aliénée — VIII. On rejette l'opinion suivant laquelle un roi peut valablement aliéner des portions de son État, pour des raisons d'utilité ou de nécessité. — IX. L'inféodation et l'engagement sont contenus dans l'aliénation. — X. On requiert même pour l'aliénation des juridictions inférieures, le consentement du peuple, soit exprès, soit fondé sur la coutume. — XI. Le patrimoine du peuple ne peut être aliéné par les rois.—XII. Il faut distinguer entre les revenus de ce patrimoine et les choses qui le constituent. —XIII. Dans quelles limites des parties de ce patrimoine peuvent-elles être engagées par les rois, et pourquoi? — XIV. Le testament est une espèce d'aliénation qui est de droit naturel.

I. — 1. Une chose devient nôtre par une acquisition dérivée, soit en conséquence d'un fait de l'homme, soit en vertu de la loi. Que les hommes maîtres de leurs biens puissent transférer, en tout ou en partie, le droit qu'ils y ont, c'est, depuis l'introduction de la propriété, un principe du droit naturel. Cette faculté est,

[1] Barbeyrac développe ainsi le sommaire de ce paragraphe : « Raison pourquoi la partie a, dans ce cas-là, plus de droit que le corps entier du peuple. » P. P. F.

n effet, de l'essence de la propriété : de la propriété leine et entière, bien entendu. Aussi Aristote dit-il que ce qui définit la propriété, c'est d'avoir le droit d'aliéier » (*Rhétoric.*, lib. I, cap. v)[1]. Il y a cependant deux hoses à remarquer, l'une dans celui qui donne, l'autre lans celui à qui l'on donne (Soto, lib. IV, *quæst.* v, art.). Du côté de celui qui donne, un acte intérieur de voonté ne suffit pas; mais il faut en même temps ou des paroles, ou d'autres signes extérieurs; parce qu'un acte nterne, comme nous l'avons dit ailleurs[2], ne convient pas à la nature de la société humaine.

2. Que si la tradition est aussi exigée, c'est en vertu de la loi civile; et comme elle a été admise par beaucoup de nations, on la rattache improprement au droit des gens (Less., lib. II, cap. III, *Dub.* 3)[3]. C'est ainsi que dans quelques endroits nous voyons qu'il est d'usage d'exiger une déclaration devant le peuple, ou devant le magistrat, et une insinuation dans des actes ublics : toutes formalités qui découlent très-certainement du droit civil. Quant à l'acte de la volonté qui oit se faire connaître par un témoignage extérieur, on

[1] « La propriété, suivant le code Napoléon, est le droit de jouir et de isposer des choses *de la manière la plus absolue,* pourvu qu'on n'en sse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements » (art. 544). es Romains la définissaient « *Jus utendi et abutendi re suâ, quatenùs uris ratio patitur.* » P. P. F.

[2] Chapitre IV de ce livre, § 3. P. P. F.

[3] La délivrance de la chose que l'on transfère à autrui n'est nécessaire ue suivant les lois civiles, et Barbeyrac fait observer, avec raison, qu'il 'est pas plus nécessaire d'être mis en possession d'une chose, pour en re véritablement propriétaire, qu'il ne l'est de conserver perpétuellenent la possession de son bien, pour n'en pas perdre la propriété. Le ode Napoléou s'est donc heureusement rapproché des principes du droit aturel, ou des gens, en attribuant aux obligations l'effet de transférer la ropriété, et en rejetant l'emploi des formes qui matérialisaient la volonté umaine, pour entrer dans un système plus spiritualiste. Voir Massé, *Le roit commercial dans ses rapports avec le Droit des gens et le Droit ivil, 1862, t. III, p. 168.* P. P. F.

doit l'entendre d'une volonté éclairée par la raison (*).

II. — Du côté de celui à qui la chose est donnée — toute loi civile mise à part — on requiert de lui, selon le droit naturel, la volonté de recevoir, accompagnée d'un signe extérieur. Cette volonté suit ordinairement le transport de la chose, mais il peut le précéder : lorsque, par exemple, quelqu'un avait prié qu'on lui donnât ou qu'on lui concédât tel objet. La volonté de recevoir est censée, en effet, persister, à moins qu'il n'apparaisse qu'on ait changé de sentiment. Pour les autres conditions qui sont requises, tant à l'égard du transport du droit, qu'à l'égard de l'acceptation, et pour ce qui est de la manière dont l'un et l'autre peuvent s'accomplir, nous en traiterons plus bas, dans le chapitre *Des Promesses;* car en cela [1], aliéner et promettre sont la même chose, du moins selon le droit naturel (**).

III. — Comme cela arrive pour les autres choses, les souverainetés peuvent aussi être aliénées par celui dans le patrimoine de qui elles se trouvent véritablement, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré plus haut [2], par le roi, s'il possède son État en pur patrimoine [3]. Dans le cas contraire, elles peuvent l'être par le peuple (***),

(*) CASSIODORE (lib. II, *Epist.* XI) dit que « l'aliénation des biens exige une liberté entière de jugement. » GROTIUS.

[1] C'est-à-dire, relativement à ces conditions. P. P. F.

(**) C'est pourquoi on peut donner quelque chose à des personnes absentes, et le leur envoyer, comme Servius en fait la remarque sur le vers du livre IX de l'Énéïde : « ..... *quum jungeret absens.....* » GROTIUS.

[2] Livre I, chap. III, § 12. P. P. F.

[3] Nous avons remarqué déjà qu'il n'y a plus en Europe, dans notre époque contemporaine, *d'États patrimoniaux.* P. P. F.

(***) Voyez : BALD. et OLDRAD., *in* cap. *Intellecto....* etc. *De Jurejurando.* Le même BALDE, *Cons.* CCCXVII, n. 7. Le cardinal THUSCUS, p. I, *Concl.* XL, n. 1, et *Concl.* DCXCIV. On en trouvera des exemples dans FRANC. HARÆUS (*a*), t. II, sur l'année 1526, et dans GUICHARDIN, lib. XVI. GROTIUS.

(*a*) *Annales des ducs de Brabant, et des deux Belgiques.* (B.)

mais avec le consentement du roi ; parce que ce dernier a aussi quelque droit à cet égard, qui ressemble à celui d'un usufruitier, et qu'on ne doit pas lui enlever malgré lui. Ce qui vient d'être dit regarde la souveraineté considérée dans toute son étendue.

IV. — Pour l'aliénation d'une partie de l'État on requiert quelque autre chose de plus : c'est que la portion qu'il s'agit d'aliéner y consente (*). Car ceux qui se réunissent pour former un État, contractent une sorte d'association sans interruption, et éternelle [1], à l'égard des parties qui sont dites intégrantes. D'où il suit que ces parties ne dépendent pas du corps, comme les parties d'un corps naturel, qui ne peuvent vivre que de sa vie, et qu'on peut très-bien retrancher pour l'avantage de ce corps. Le corps, en effet, dont nous parlons, est d'une autre espèce, puisqu'il est l'œuvre de la volonté. Aussi faut-il mesurer le droit qu'il a sur ses membres d'après cette volonté primitive, qui ne doit pas être présumée avoir reconnu au corps le droit de retrancher ses parties pour les soumettre à la domination d'autrui.

V. — Réciproquement, la partie n'a pas le droit de se séparer du corps, à moins qu'il ne soit évident qu'elle ne puisse se conserver autrement (**) ; car, ainsi que nous

(*) Gailius, *De pace publicâ*, c. xv, n. 14. Voyez Deserres (*a*), dans la vie de Charles le Sage, et le même historien dans celle de François Ier, où il parle de la Bourgogne.

[1] Autant toutefois que cela dépend d'eux. P. P. F.

(**) Comparez ce qui sera dit plus bas, au chapitre xxiv, § vi, de ce livre. C'est pour cette raison qu'Anaxilas, qui avait rendu Byzance, y étant contraint par la famine, fut absous par les Spartiates (Xénophon, *Hist. Græc.*, lib. I). L'empereur Anastase remercia même le gouverneur de la ville de Martyropole, de ce qu'il l'avait rendue aux Perses, ne pouvant pas la défendre (Procope, *Des édifices*...). Le même auteur fait l'observation (*Gotthic.*, lib. IV,) que « le courage est incompatible avec la faim, et que la nature ne comporte point qu'on soit en même temps affamé et valeureux. » On trouve dans Anne Comnène (lib. V), une lettre

(*a*) *Inventaire de l'histoire de France* (édit. de Paris, in-fol. 1627). (B.)

l'avons dit plus haut [1], dans tout ce qui est d'institution humaine, il faut excepter l'extrême nécessité qui ramène la chose au pur droit de nature. « La nature, dit Augustin dans son ouvrage sur *la Cité de Dieu* (lib. XVIII, cap. II), a fait entendre en quelque sorte cette voix à presque toutes les nations du monde, d'aimer mieux se soumettre aux vainqueurs que de se laisser ruiner par les abominables ravages de la guerre. » Aussi, dans le serment par lequel les Grecs se dévouaient à la mort s'ils se rendaient aux Perses, a-t-on ajouté cette clause : « à moins d'y être tout à fait contraints » (HÉRODOTE, *Polymn.*).

VI. — On peut suffisamment comprendre par là, pourquoi dans cette matière le droit de la partie pour sa propre conservation est plus grand que celui du corps sur la partie elle-même : c'est que la partie use du droit qu'elle a eu avant l'établissement de la société ; et qu'il n'en est pas de même du corps [2]. Qu'on ne me dise pas

de Céphale à l'empereur Alexius, au sujet du siége de Larisse, où il est dit : « Esclaves de la nécessité — que faire, en effet, contre la force de la nature ? — nous avons résolu de livrer la place à ceux qui non seulement nous assiégent, mais encore, ce qui est on ne peut plus manifeste, nous tiennent le pied sur la gorge. » GROTIUS.

[1] Liv. Ier, chap. IV, § 7, n° 2, p. 309; liv. II, chap. II, § 6, p. P. P. F.

[2] Gronovius interprète ainsi ce passage : « Une ville, une province, dit-il, sont plus excusables lorsqu'elles se séparent du corps de l'État, qu'un peuple ou qu'un roi qui les aliènent. » La ville, la province, qui ne sont que des parties du tout qu'on nomme État, usent du droit qu'elles ont eu de s'agréger à ce tout. Mais l'État, qui n'est formé que par la réunion des parties, n'est que le résultat de cette agrégation, et il n'a pris naissance qu'après que la société a été constituée.

Barbeyrac critique ce passage de Grotius, mais il contribue médiocrement à le rendre plus clair. « Le corps de l'État, dit-il, n'a pas à la vérité le droit d'aliéner une de ses parties, en sorte qu'elle soit tenue, bon gré malgré qu'elle en ait, de reconnaître le nouveau maître auquel on veut la donner, et que celui-ci l'acquière dès lors sans autre titre. Mais cela n'empêche pas que le corps de l'État ne puisse abandonner une de ses parties, lorsqu'il serait réduit évidemment à périr, s'il voulait continuer à être uni avec elle. Il faut certainement que le droit soit égal de part et d'autre : et le corps de l'État peut sans doute penser à sa propre con-

que la souveraineté réside dans le corps comme dans son sujet, et qu'ainsi le corps peut l'aliéner, comme il aliénerait une chose dont il serait propriétaire. La sou-

servation, aussi bien que le pourrait cette partie. Il suffit qu'il ne la force pas directement à passer sous une autre domination, et qu'il lui laisse le droit de se défendre par elle-même, si elle peut : en un mot, qu'il ne la protége plus; ce qui est tout ce que peut raisonnablement exiger celui qui le réduit à cette fâcheuse extrémité. Ainsi le corps de l'État n'aliène point, en ce cas-là, la partie dont il s'agit : il ne fait que renoncer à une société, dont les engagements finissent, en vertu de l'exception tacite que forment les cas de nécessité. En vain notre auteur prétend-il que, quand une partie de l'État se détache du corps, y étant contrainte par la nécessité, elle use du droit de se conserver, qu'elle avait avant l'établissement de la société; au lieu qu'il n'en est pas de même du corps. Cela est fondé sur une raison subtile, dont on tire une fausse conséquence : c'est que le corps n'étant formé que par l'établissement de la société, il n'avait aucun droit, avant que d'être corps, et par conséquent il n'avait pas le droit de se conserver. Mais, quoiqu'un corps moral n'ait aucun droit précisément comme corps, avant que d'être formé, il ne laisse pas pour cela d'avoir droit de se conserver, autant qu'en a chacun des membres qui le composent. Les particuliers qui entrent dans une société civile, ayant et le droit, et la volonté de se conserver, ce qu'ils ne peuvent faire sans la conservation du corps; ils sont et doivent être censés communiquer ce droit au corps même. Le corps peut donc aussi légitimement se séparer, de la manière que nous avons dit, de quelqu'une de ses parties, lorsque sa conservation le demande, que cette partie pourrait se détacher du corps en pareil cas : et il le peut d'autant plus légitimement, que la partie est ordinairement peu considérable, en comparaison du reste du corps. Ajoutez à celà, que, selon le principe de notre auteur, la partie même, dont il s'agit, n'aurait pas droit de se détacher du corps de l'État, même dans la dernière nécessité. Car enfin il ne s'agit pas d'un simple particulier, ou d'un père de famille : il s'agit d'une ville, ou d'une province, c'est-à-dire d'un corps, qui est à la vérité membre d'un plus grand corps, mais qui en lui-même est un corps moral aussi réel, que le corps entier de l'État; et qui, par conséquent, n'avait aucun droit comme corps, avant que d'être formé. Après tout, dans le cas de nécessité qu'on suppose, et que je reconnais être le seul qui autorise le corps de l'État à abandonner quelqu'une de ses parties; en ce cas-là, dis-je, ce serait en vain que le corps voudrait s'obstiner à conserver et à défendre cette partie, puisqu'il est hors d'état de se conserver et de se défendre lui-même. Ainsi c'est un malheur, dont la partie malheureuse *doit se consoler*, si elle ne trouve pas d'ailleurs de quoi

veraineté réside, en effet, dans le corps de l'État, comme dans un sujet qu'elle remplit tout entier, et sans se diviser en plusieurs corps[1], de la même manière que l'âme réside dans les corps parfaits[2]. Quant à la nécessité, qui

y remédier : et elle serait bien déraisonnable, de vouloir que le corps de l'État se sacrifiât inutilement pour elle. » P. P. F.

[1] « Comme l'objection est subtile et peu solide, la réponse est obscure et peu satisfaisante. Il est vrai que la souveraineté a son siége dans le corps de l'État; mais il ne s'ensuit point de là que le corps de l'État puisse aliéner quelqu'une de ses parties, bon gré mal gré qu'elle en ait. On confond deux choses différentes : la souveraineté, et les membres de l'État ou de la société civile. La souveraineté ne laisse pas d'être toujours souveraineté, encore que le nombre des membres de l'État diminue; comme elle n'en est pas plus souveraineté, par cela seul que ce nombre augmente. On peut, au contraire, se dépouiller de quelque partie de la souveraineté, sans que le nombre des membres de l'État augmente ou diminue. Ainsi tout ce que l'on doit inférer de ce que la souveraineté réside dans le corps de l'État, c'est que le corps de l'État peut aliéner la souveraineté, ou quelqu'une de ses parties; auquel cas même il faut un consentement de tous les membres de l'État, ou de tous les petits corps dont ce grand corps est composé. Mais pour savoir si le corps de l'État a droit de retrancher quelqu'un de ses membres, et de le donner à un autre maître, il faut examiner s'il y a lieu de croire que chaque membre ait prétendu se soumettre ici à la volonté de tout le corps; ce qui n'es point. La souveraineté même la plus absolue ne renferme pas de sa nature le pouvoir de faire passer les sujets, malgré eux, sous la domination d'autrui. Ainsi, pour répondre à l'objection dont il s'agit, il n'est pas besoin de dire, avec notre auteur, que la souveraineté est indivisible, et qu'elle réside également dans tous les membres du corps de l'État; puisque la question, dont il s'agit, ne regarde point l'étendue et l'exercice de la souveraineté. La comparaison même qu'il emploie, tirée de l'axiome de la vieille philosophie : *Anima tota est in Corpore, et tota in quâlibet Corporis parte*; cette comparaison, dis-je, pourrait faire tirer de son principe une conséquence toute contraire. Car l'âme n'en est pas moins âme, quoiqu'un membre du corps ait été retranché ; et elle peut ordonner qu'il soit retranché, lorsque le bien du corps le demande. » (B.)

[2] Les philosophes des derniers siècles ont tous enseigné, chacun pour l'utilité de sa cause, que la souveraineté est *une* et *indivisible*. « C'est une opinion séditieuse, disait Hobbes, que d'estimer que la puissance souveraine puisse être partagée, et je n'en sache aucune de plus pernicieuse aux sociétés » (De cive, chap. XII, § 5). « Diviser la souveraineté,

ramène tout au droit de nature, elle ne peut avoir lieu ici, parce que si ce droit de nature comprenait la faculté de faire usage des choses, de les consommer, par exemple de les détenir — actes qui sont naturels —

ajoutait ce défenseur du pouvoir absolu,... c'est établir la liberté des particuliers sur la plus mauvaise de toutes les bases; car, si tous les corps souverains sont d'accord, la sujétion des citoyens sera aussi grande qu'elle peut l'être; s'ils tombent en désaccord, il en naîtra la guerre civile, et il en résultera une liberté pire que toutes les servitudes » (*Ibid.*, chap. VII, § 4). « Il est facile de voir, dit Puffendorf, qu'il y a une si grande liaison entre toutes les parties de la souveraineté, qu'aucune ne saurait être séparée des autres, sans qu'il résulte de là un corps d'État irrégulier, dans lequel l'union des membres n'est formée que par une convention, dont l'effet est peu assuré... » (*Dr. de la Nat.*, liv. VII, chap. IV, § 11). « L'âme des sociétés, comme le fait remarquer Bœcler, sur notre § de GROTIUS, c'est une volonté unique, qui commande avec une suprême autorité »; et Puffendorf en tire cette conséquence, « qu'un État ne peut être gouverné régulièrement, qu'autant que tous les citoyens en général, et chacun d'eux en particulier, sont gouvernés par une seule âme; c'est-à-dire qu'autant que le pouvoir souverain, sans être divisé en aucune manière, s'exerce par une seule volonté dans toutes les parties et dans toutes les affaires de l'État » (*Lib. cit.*, chap. V, § 3). Voir : J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social*, liv. II, chap. II et liv. III, chap. XIII. Ces principes ont été consacrés par le droit public moderne. L'article Ier du titre III de la Constitution du 3-14 sep. 1791, porte, en effet, que « la souveraineté est une, indivisible, inaliénable, imprescriptible. » La même disposition est reproduite dans l'art. 25 de la constitution éphémère du 24 juin 1793; dans les art. 17 et 18 de la déclaration des droits, du 5 fructid., an III. « La République française est *une* et *indivisible*, » dit l'art. Ier de la constitution du 22 frimaire an VIII. Si le sénatus-consulte organique du 28 floréal an XII substitue le gouvernement impérial au gouvernement républicain, son art. Ier porte que le gouvernement de la République n'est que « *confié* » à un empereur. La constitution du 4 novembre 1848 reproduit la maxime que « la République est une et indivisible » (art. II du *Préambule*), et que « la souveraineté est inaliénable » (art. Ier, chap. Ier). L'art. Ier, enfin, de la constitution du 14 janvier 1852, « reconnaît, confirme et garantit les grands principes proclamés en 1789, et qui sont la base du droit public des Français. » La seule différence qui existe entre la théorie politique des publicistes des derniers siècles, et le droit public moderne, c'est que, de nos jours, la souveraineté réside dans la nation, qu'elle lui appartient, et qu'aucun individu, aucune fraction du peuple ne peut s'en attribuer exclusivement l'exercice. P. P. F.

elle ne comprenait point le droit de les aliéner, droit introduit par un fait humain, et qui tire de là son étendue[1].

VII. — Mais je ne vois pas quel obstacle s'oppose à ce que la juridiction sur un lieu, c'est-à-dire sur une portion de territoire, sur une terre inhabitée, par exemple, ou déserte, puisse être aliénée par un peuple libre, ou même par un roi avec le consentement du peuple. Parce

[1] M. de Courtin donne l'explication suivante de cette dernière proposition : « Le corps de l'État possédant la souveraineté sur toutes ses parties, pourquoi ne les peut-il pas aliéner dans une nécessité, puisqu'elle réduit les choses au droit de nature? La raison est que le droit de nature se réduisant au seul droit d'usage, l'État n'avait que l'usage de la souveraineté sur ses parties et non pas la propriété, de même qu'un homme qui a l'usage d'une terre, mais n'en a pas le fond. Or le droit de nature se réduit au droit d'usage, parce que la nature ne connaît par elle-même ni propriété, ni aliénation, ayant donné aux hommes toutes choses en commun ; en sorte que s'ils n'eussent point eux-mêmes établi la propriété, il serait permis par un droit commun de consumer ce qui est à autrui, de ne point rendre ce qu'on nous a prêté. Ainsi donc la nécessité quelle qu'elle soit, ne donnant point droit de propriété au corps de l'État sur ses parties, il s'ensuit qu'il n'a point droit de les aliéner, si elles n'en donnent elles-mêmes leur consentement. » (Édit. de 1687, t. II, table des matières, p. 115.) Barbeyrac reproche avec raison à Grotius la subtilité de son raisonnement. Il l'accuse d'être fondé sur de fausses idées de la nature et de l'origine du droit de propriété. « Pendant que la communauté primitive des choses subsistait encore, dit-il, si quelqu'un qui s'était emparé d'un coin de terre, eût voulu, en même temps qu'il l'abandonnait, le remettre à un autre, afin qu'il s'en emparât après lui : cet autre acquérait par là un droit équivalent à ce qu'on appelle *aliénation*. Car celui qui était auparavant en possession du morceau de terre, avait droit de le garder tant qu'il voulait, et il pouvait ne s'en dessaisir qu'en faveur de qui bon lui semblait. Lors donc qu'il s'en dessaisissait actuellement, il cédait par là son droit à l'autre, qui pouvait aussi le conserver tant qu'il lui plaisait. Mais, quelque idée qu'on ait de l'aliénation des biens, il ne s'agit point ici de cela ; et notre auteur devait se souvenir de ce qu'il a dit ci-dessus, liv. I, chap. III, § 12, n° 2, p. 234, que, quand on aliène un peuple, ce ne sont pas les personnes mêmes qu'on aliène, mais le droit de les gouverner. Et après tout, c'a été de tout temps, à mon avis, une maxime de droit naturel, *que chacun peut transférer à autrui tout* droit qui est de nature à pouvoir passer *d'une personne à l'autre.* »

P. P. F.

qu'elle a une volonté libre, une partie du peuple a le droit aussi de s'opposer à ce qu'on l'aliène; mais un territoire, qu'il s'agisse de sa totalité ou de ses parties, appartient en commun et par indivis à un peuple, et, par conséquent, se trouve à la disposition de ce peuple. Or s'il n'est pas permis à un peuple d'aliéner la souveraineté sur une portion de lui-même — ainsi que nous l'avons déjà dit —encore bien moins cela est-il permis à un roi, serait-il possesseur du pouvoir absolu, pourvu que la souveraineté ne lui appartînt pas en pleine propriété, suivant la distinction que nous avons faite plus haut.

VIII. — Aussi ne pouvons-nous pas souscrire à l'opinion des jurisconsultes, qui ajoutent à la règle prohibitive de l'aliénation des parties de l'État, deux exceptions : celle de l'utilité publique, et celle de la nécessité (BELLUGA, *in prim. spec. in rubric.* 8, p. 3 et 4. ROCH. DE CURTE, *De Consuet. quæst.* V, col. 6, tom. I, et autres auteurs cités par VASQUEZ, lib. I, cap. IX). A moins que ce ne soit dans ce sens que l'utilité commune étant la même pour le corps entier, et pour la portion de ce corps, le silence observé pendant un temps même peu prolongé, paraisse être l'indice du consentement du peuple et de la partie du peuple : ce qui se présumera plus aisément si quelque nécessité vient à surgir. Mais du moment où il y a une volonté manifeste dans le sens contraire, ou du corps, ou de la partie, on doit considérer qu'il n'y a rien de fait [1], à moins que, comme nous l'avons dit, la partie n'ait été contrainte de se séparer du corps.

IX. — On comprend aussi avec raison sous l'aliénation, l'inféodation, avec charge de retour en cas de félonie ou d'extinction de la famille. C'est là, en effet, une aliénation conditionnelle. C'est pourquoi nous voyons que plusieurs peuples regardent comme nulles, à l'exem-

[1] C'est-à-dire que l'acte d'aliénation doit être réputé nul. P. P. F.

ple des aliénations, les inféodations (*) de royaumes consenties par les rois sans la participation des peuples (SMITH, *De Republ. Anglic.*, cap. IX. BUCHANAN, *In Baliol.* FROSSARD, lib. I, c. 214 et 246. MONSTRELLET, *Hist.*, c. XXII, 5. GUICCIARDIN., lib. XVI). Or nous entendons que le peuple a consenti, lorsqu'il s'est assemblé soit en corps, — ce qui autrefois avait habituellement lieu chez les Germains et les Gaulois; — soit par des députés des parties intégrantes [1], munis de pouvoirs suffisants. Car nous faisons nous-mêmes ce que nous faisons faire par un autre (**). Une partie de l'État ne pourra pas même être affectée en gage, à moins d'un semblable consentement; non pas seulement pour cette raison que l'aliénation est ordinairement la suite d'un pareil engagement; mais parce que, d'une part, le roi est tenu envers son peuple d'exercer la souveraineté par lui-même, et que, d'autre part, le peuple est tenu envers ses parties de conserver dans son intégrité cette organisation en vue de laquelle on s'est réuni en société civile [2].

(*) Et les remises de l'hommage (*a*). Voyez CROMER, *Histor. Polon.*, lib. XXV. GROTIUS.

[1] Des ordres de l'État, par exemple, des provinces, des cités. P. P. F.

(**) C'est ainsi que dans l'empire (*b*), lorsqu'il s'agit d'aliénations, le consentement des électeurs est regardé comme le consentement de tous les États, selon la coutume et les conventions (*c*). GROTIUS.

[2] Que le domaine international puisse être aliéné par un peuple, cela n'est pas douteux. Le droit d'aliéner est, en effet, le corollaire du droit de propriété, et chaque peuple, envisagé dans ses rapports avec les autres peuples, est propriétaire de son territoire. Voir, sur ce point, VATTEL, *Le Droit des Gens*, édit. Guillaumin, 1863, t. I, p. 553 et suiv., et les notes dans lesquelles nous avons traité cette question. Mais que le chef d'un État, empereur ou roi, puisse aliéner le domaine international, le droit

(*a*) Accordées par le roi, de sa pure autorité, à des vassaux du royaume. (B.)

(*b*) L'empire d'Allemagne. P. P. F.

(*c*) Les auteurs qui ont traité du droit public d'Allemagne, ne conviennent pas que le consentement des électeurs ait suffi pour rendre valide l'aliénation de quelque partie des terres de l'empire, soit que l'aliénation fût faite en faveur d'un étranger, soit qu'elle ait eu lieu en faveur de quelque autre membre de l'Empire. (B.)

X. — Pour ce qui est des juridictions civiles moin-

public des nations modernes ne reconnaît plus ce pouvoir. Cette restriction apportée à la puissance des monarques, ne date pas, toutefois, des principes nouveaux inaugurés par la Révolution française. Le roi de Pologne jurait de « ne diminuer en rien les limites du royaume et du grand-duché; de les défendre et de les étendre. » Le roi de Hongrie jurait de « n'aliéner aucune partie du territoire, et, loin de restreindre les frontières, de les étendre autant qu'il sera en son pouvoir. » Le roi de Bohême jurait de « n'aliéner et ne donner en gage aucune partie du royaume; mais de chercher plutôt de tout son pouvoir à l'accroître et à l'étendre. » Par le traité de Madrid du 14 janvier 1526, François Ier s'était obligé, entre autres conditions, à donner à Charles-Quint une portion de ses États, notamment le duché de Bourgogne et ses dépendances. Les députés des États de Bourgogne arrivèrent à la cour de France, et déclarèrent, en présence des ambassadeurs de l'empereur, que la Bourgogne était française par devoir et par inclination; qu'elle ne voulait point être autrichienne; que le traité de Madrid était nul, comme l'ouvrage de la violence et de la contrainte. Ils dirent en propres termes « que cette paix était très-injuste; et que, combien que le roi eût beaucoup de pouvoir, toutefois cela n'était en son seul vouloir. » Cette doctrine, adoptée par François Ier, et qui prouve que le roi n'était pas considéré comme ayant le droit de disposer du territoire sans le consentement des habitants, fut consacrée par l'assemblée des notables de 1528 (Voir GAILLARD, *Hist. de François Ier*, t. II. p. 297). La constitution française de 1791 (chap. IV, sect. III), porte qu'il appartient au roi d'arrêter et de signer, avec toutes les puissances étrangères, tous les traités de paix, d'alliance et de commerce, et autres conventions qu'il jugera nécessaires au bien de l'État, « *sauf la ratification du Corps législatif* » (art. 3). L'acte constitutionnel du 24 juin 1793 place dans les attributions du Corps législatif, « toute nouvelle distribution générale du territoire français (art. 54), et la défense du territoire » (art. 55). La Charte de 1814, comme les constitutions qui l'ont précédée, se tait sur l'aliénation du territoire. Mais on peut recourir à cet égard aux lois secondaires, qui défendent d'aliéner les forêts et autres biens de l'État, autrement qu'en vertu d'une loi. Si, en effet, le pouvoir exécutif est incapable d'aliéner quelques arpents de terre au profit d'un particulier, comment serait-il capable de céder une portion considérable du territoire à un peuple étranger? On peut aussi invoquer l'article 35 de *l'Acte additionnel* aux constitutions de l'Empire, des 22-23 avril 1815. « Aucune portion du territoire ne peut être échangée qu'en vertu d'une loi. » Cependant le traité du 20 novembre 1815 a détaché de la *France, sans* la sanction législative, une portion de la Sa-

dres [1], rien n'empêche que le peuple ne puisse les donner à titre même héréditaire, attendu que cela ne diminue rien de l'intégrité du corps et de la souveraineté. Mais, si nous demeurons dans les limites du droit naturel, un roi ne peut le faire sans la participation de son peuple, parce que les effets d'un droit temporaire — tel qu'est celui des rois élus ou succédant au pouvoir en vertu d'une loi — ne peuvent pareillement être que temporaires [2] (Cra-

voie, que lui avait laissée, sous le nom de département du Mont-Blanc, le traité du 30 mai 1814. L'indépendance de Saint-Domingue a été également reconnue par une simple ordonnance du roi, en 1825. Plus circonspecte que ses devancières, la constitution du 4 novembre 1848, a disposé que le président de la République ne pourrait céder aucune portion du territoire (art. 51). La constitution enfin du 14 janvier 1852, donne au Sénat la mission de s'opposer aux lois « qui pourraient compromettre la défense du territoire » (art. 26). P. P. F.

[1] « *Minores... functiones civiles*, dit Grotius dans son texte : « *Minores jurisdictiones*, » avait-il dit dans le sommaire de ce chapitre. Il entend par là les emplois, les gouvernements, les préfectures, les satrapies, les perceptions d'impôts, et en général tous les pouvoirs civils, qui ayant quelque rapport au gouvernement, ou ne peuvant être exercés sans s'appuyer sur l'autorité publique, doivent être conférés par le souverain; de sorte que c'est en son nom qu'on les exerce, de quelque manière qu'on les possède. (Gronovius et Barbeyrac.)

[2] « Cette maxime, dit Barbeyrac, n'est pas généralement vraie, et on a eu raison de reprendre là-dessus Grotius, qui a donné lieu à la critique par des expressions trop vagues. Un usufruitier n'a qu'un droit à temps; et cependant les dispositions qu'il a faites au sujet des revenus du bien dont il avait la jouissance, subsistent après l'extinction de l'usufruit... » Grotius lui-même ne prétend pas qu'un roi puisse révoquer tous les actes de ses prédécesseurs (voir livre II, chap. XIV, § 11 et suiv.)..... Voici quelle a été ici sa pensée. Lorsqu'un roi donne quelqu'un des droits ou des pouvoirs, dont il s'agit, ce n'est pas un contrat de particulier à particulier ; c'est une faveur qu'il accorde comme chef de l'État. Ainsi, pour déterminer jusqu'où peut s'étendre cette faveur, il faut voir jusqu'où s'étend le pouvoir de celui qui l'accorde. Or, de cela seul que le peuple confère la souveraineté à quelqu'un, il ne s'ensuit pas qu'il lui donne pouvoir de conférer à perpétuité, et moins encore à titre héréditaire, une juridiction, une charge, ou telle autre chose. Car cela peut être contraire au bien de l'État, surtout lorsque le droit, ou le pouvoir

VETT., *Consuet.* 894, n. 2. ZOANNET., *De Rom. Imper.*, n. 162). Un consentement exprès du peuple, ou un consentement tacite introduit par la coutume — ainsi que nous voyons que cela se pratique à présent en plusieurs endroits — ont pu cependant attribuer ce droit aux rois. Nous lisons de toutes parts dans les histoires, qu'autrefois les rois Mèdes et Perses, faisant usage de ce droit, ont donné à perpétuité des villes ou des pays entiers (*).

XI. — Le patrimoine du peuple, dont les revenus sont

accordé, est considérable. Les princes eux-mêmes ont éprouvé quelquefois combien ces sortes de concessions leur sont préjudiciables..... Ainsi, à moins que le peuple ne consente ou expressément, ou tacitement, à la perpétuité, ou à l'aliénation des droits ou des pouvoirs dont il s'agit, ils finissent d'eux-mêmes avec le roi qui les a donnés; et le successeur n'est tenu de les confirmer, qu'autant qu'il lui plaît. »

Ces idées sont d'un autre âge. La Révolution française de 1789 a jeté dans l'Europe civilisée des principes tout autres, que ceux à l'occasion desquels raisonnent Grotius et Barbeyrac. Depuis la constitution du 3-14 septembre 1791, c'est une règle de droit public, « que les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune » (*art* 1er);-que « nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'émane expressément de la nation » (*art.* 3); que « tous les citoyens étant égaux aux yeux de la loi, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents » (*art.* 6); que « la société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration » (*art.* 15). « Il n'y a plus, dit le préambule de la constitution de 1791, ni vénalité, ni hérédité d'aucun office public. » La constitution de l'an III (22 *août* 1795), porte que « les fonctions publiques ne peuvent devenir la propriété de ceux qui les exercent » (*art.* 21). Ces principes ont inspiré la plupart des constitutions de l'Europe contemporaine. Quelque opposées toutefois que soient aux idées politiques modernes les démonstrations de Grotius, on ne peut contester que, sur ce point, le publiciste hollandais s'est montré ouvertement libéral. P. P. F.

(*) C'est ainsi que la ville et que l'île de Samos furent données à Syloson par Darius (*a*). GROTIUS.

(*a*) Barbeyrac fait observer que l'exemple n'est pas tout à fait juste. Darius ne fit que chasser Méandre, qui s'était emparé du gouvernement, et procurer ainsi à Syloson le moyen de monter sur le trône qu'avait occupé Polycrate, son frère. Voir HÉRODOTE, lib. III, cap. CXXXIX, trad. nouvelle de M. Giguet, édit. Hachette, 1864, *p.* 210 *et suiv.* P. P. F.

destinés à subvenir aux charges de l'État, ou de la dignité royale (*), ne peut être non plus aliéné par les rois (**), ni en totalité, ni en partie (ALBERIC., *in C. Intellect.— De Jurejur.* BARTOL., *in l.* 3, § 4. *Dig., quod vi,* etc. CORSET., *in Tract. De Excell. reg. quæst.* IV. LOAZES, cité par VASQ., C. V. NATTA, *Cons.* 367. BONIF. RUG., *Cons.*, XLIX, n 43). Car ils n'ont pas sur ce patrimoine plus de droit que n'en a un usufruitier. Et je n'admets point l'exception tirée de ce que la chose aliénée serait de peu de valeur, parce que, ce qui n'est point à moi, je n'ai pas le droit d'en aliéner même une petite partie. Mais le consentement du peuple se présume plus facilement dans les choses modiques que dans celles de grande importance, lorsqu'il connaît ce qui se passe, et qu'il garde le silence. C'est dans ce sens qu'on peut appliquer aux choses du patrimoine public ce que nous avons dit plus haut de la nécessité et de l'utilité publique, à propos de l'aliénation de quelques parties de l'État; et d'autant plus qu'il s'agit ici d'une chose de moindre importance. Le patrimoine du peuple est constitué, en effet, en vue de la souveraineté [1].

XII. — Mais plusieurs se trompent en ceci, qu'ils confondent les choses qui sont le revenu du patrimoine, avec celles qui font partie du patrimoine. Ainsi le droit d'alluvion fait ordinairement partie du patrimoine; mais les choses qui sont le produit de l'alluvion sont mises au rang des revenus; le droit d'exiger un impôt fait

(*) Les anciens Grecs appelaient τέμενος, une partie des terres publiques, que l'on concédait aux rois. Vous en avez des exemples dans Homère, à propos de Bellérophon, chez les Lyciens (*Iliad.*, chant VI); à propos de Méléagre (*Iliad.*, chant IX); à propos du lycien Glaucus (*Iliad.*, chant XII). Voyez à ce sujet les scholiastes. GROTIUS.

(**) Sans le consentement des États du royaume. Il y en a un exemple dans De Thou, lib LXIII, sur l'année 1577. GROTIUS.

[1] « Le domaine public est établi à cause de la souveraineté, et par conséquent il ne saurait avoir plus de privilége », dit Barbeyrac dans sa paraphrase. P. P. F.

partie du patrimoine, l'argent provenant des impôts est compté parmi les fruits; le droit de confisquer entre dans le patrimoine, les fonds confisqués sont considérés comme revenu[1].

[1] Ces deux paragraphes se rapportent à un état de choses qui ne répond plus au droit public moderne. Du temps de Grotius il y avait identité entre le domaine de l'État, et le domaine de la couronne. Ce dernier domaine, comme la souveraineté du roi, embrassait tout dans l'ancienne monarchie, et sa généralité répondait à la généralité du pouvoir royal. Toutefois le principe de l'inaliénabilité du domaine avait prévalu dans l'ancien droit. Sous les deux premières races, et sous la monarchie féodale, jusqu'à saint Louis, les dons et les aliénations des biens du domaine avaient été complétement libres. Mais les successeurs de Louis IX, et surtout Philippe le Bel, ayant dissipé les biens de la couronne, trois ordonnances de Philippe le Long, en 1318, révoquèrent les dons faits depuis saint Louis. Cet exemple fut suivi (voir la *Collection des ordonnances*, t. VI, p. 54). Au XVIe siècle, le principe de *l'inaliénabilité* et de *l'imprescriptibilité* du domaine fut nettement formulé par l'ordonnance de François Ier, du 30 juin 1539, et définitivement sanctionné par l'Édit du domaine de février 1566, œuvre du chancelier L'Hôpital. La Révolution de 1789 ayant mis la souveraineté nationale à la place de celle du roi, le *domaine national* fut substitué au *domaine de la couronne*. Le domaine fut déclaré *aliénable*, sauf quelques exceptions relatives aux grandes masses de forêts, aux édifices consacrés à un service public, aux salines de l'État, aux terrains militaires (*Décret* du 22 nov. 1790); la royauté fut dotée par la création d'une liste civile, par l'affectation à la jouissance personnelle du roi de châteaux et domaines; et enfin par la faculté attribuée légalement au roi de se créer un domaine privé, dont il aurait la libre disposition, à titre de propriétaire (*Décrets* des 22 nov. 1790, 26 mai, 13 juin 1791). Il fut établi que les objets dépendant de la dotation mobilière et immobilière de la couronne ne seraient livrés au roi qu'à titre de jouissance usufructuaire; et que la propriété en appartiendrait à la nation. La théorie des décrets de 1790 et 1791, sur la liste civile, la dotation de la couronne et le domaine privé, a été successivement adoptée en 1804, 1810, 1814 et 1832, avec certaines modifications sous l'Empire et sous la monarchie de juillet (*Sénat.-consulte* du 28 floréal an XII; *Lois* du 14 nov. 1814, du 15 janvier 1825, et du 2 mars 1832). La Révolution de 1848 réunit au domaine de l'État le domaine mobilier et immobilier de la couronne, et logea le président aux frais de la République (*Constit.* de 1848, art. 62). Le Sénatus-consulte du 12 déc. 1852, et le Décret du 14 décembre sur l'administration de la

XIII. — Des parties du patrimoine peuvent cependant être engagées pour cause légitime par les rois qui ont un pouvoir absolu, c'est-à-dire qui possèdent le droit d'imposer pour des causes justes de nouveaux tributs. Car de même que le peuple est tenu de payer les impôts qui ont été levés en vue d'une cause légitime, de même il doit dégager la chose qui a été affectée en gage pour un juste motif. Ce rachat, en effet, est une sorte de tribut. Le patrimoine du peuple est entre les mains du roi le gage des obligations dont le peuple est débiteur. Or, la chose qui m'a été donnée en gage, je puis l'engager à mon tour (*l. Grege...*, § *Cum pignori...*, *Dig.*, *De Pignor...*) [1].

liste civile, ont reproduit les principes de 1790 sur la liste civile, sur le domaine de la couronne et le domaine privé. De nos jours, le *domaine national*, considéré dans le sens le plus étendu, est celui qui, abstraction faite des droits de propriété des individus et des personnes morales, appartient au peuple, souverain du territoire qu'il occupe. Le *domaine national* se subdivise en *domaine public* et en *domaine de l'État*. Le *domaine public* est cette branche du domaine national qui embrasse tous les fonds qui, sans appartenir à personne, ont été civilement consacrés au service public de la société. Le *domaine de l'État* est celui dont l'État, représenté par les pouvoirs constitués, jouit comme un simple particulier, exclusivement et à titre de propriétaire. Toute aliénation de ce domaine doit être autorisée ou par une loi, ou par une délégation du pouvoir législatif. On désigne enfin par *dotation de la couronne*, les biens immobiliers ou mobiliers dont l'État reste nu-propriétaire, mais dont la jouissance est concédée au prince comme attribut du pouvoir; et par *liste civile* (mot d'origine anglaise), la somme annuelle affectée aux dépenses du chef de l'État. La liste civile de l'empereur et la dotation de la couronne sont réglées en France, pour chaque règne, par un sénatus-consulte séparé. Telle est la doctrine généralement adoptée et pratiquée par les États modernes. Voir, notamment, sur l'Angleterre, l'ouvrage de M. DE FRANQUEVILLE, *les Institutions politiques, judiciaires et administratives de l'Angleterre*, 1863, p. 41 et suiv.; les *Lettres sur la Constitution de* 1852, par C. Latour du Moulin, 4e edition, 1864, p. 237 et suiv. L'art. 77 de la Constitution belge, porte que « la loi fixe la liste civile pour la durée de chaque règne. » Voir aussi les art. 111 à 116 de la même Constitution. P. P. F

[1] Digest., lib. XX, tit. I, De Pignor. et *Hypoth.*, l. 13, § 2. P. P. F.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent a lieu, à moins qu'une loi réglant l'exercice de la souveraineté, n'ait étendu ou restreint davantage la puissance du roi ou du peuple.

XIV. — 1. Il faut savoir aussi que lorsque nous traitons de l'aliénation, le testament est compris par nous sous ce genre. Car, bien que le testament, comme tous autres actes, puisse recevoir du droit civil une forme déterminée (ARISTOTE, *Polit.*, lib. II, cap. VII) [1], le droit de tester est cependant, dans son essence, intimement lié au droit de propriété; et cela donné, il est de droit naturel [2]. Je puis, en effet, aliéner la chose qui m'appartient,

[1] Le passage auquel il est fait allusion ici est sans doute au chapitre VI, et non au chapitre VII de la *Politique d'Aristote.* Voir l'édition de Firmin Didot, trad. de Thurot, 1824, p. 116. L'annotateur de cet ouvrage d'Aristote, rappelle, d'après Plutarque (*Vie d'Agis*, cap. V), que ce fut un citoyen puissant, nommé Epitadès, qui, pour pouvoir deshériter son fils, introduisit la loi qui donnait la faculté de tester en faveur de qui on voulait. P. P. F.

[2] La succession testamentaire est-elle fondée en droit naturel? Cette question a été diversement résolue. Les écrivains du XVII[e] siècle et leurs partisans du XVIII[e], Grotius, Puffendorf, Wolff, considèrent le droit de tester comme une conséquence de la liberté de disposer de la propriété. Cette opinion est encore partagée par la plupart des jurisconsultes. Au contraire, les auteurs qui ont écrit depuis la réforme de la philosophie en Allemagne, tels que Kant, Fichte, Gros, Krug, Haus, Rotteck, cherchent à démontrer qu'aucune espèce de succession n'est fondée en droit naturel. D'après eux, il n'y a pas de succession testamentaire, parce que la mort éteint tous les droits de l'homme, et qu'ainsi le principe de la libre disposition des biens n'est plus susceptible d'application. Les philosophes qui soutiennent la première opinion, reconnaissent dans la faculté de tester la volonté de l'homme qui s'étend au delà de la mort. C'est, pour eux, quelque chose de l'élément spirituel qui s'unit à la loi pour survivre à la partie organique et matérielle de l'homme. Leibnitz donnait pour base à la succession testamentaire le dogme de l'immortalité de l'âme : « Les testaments, en droit pur, n'auraient aucune existence de raison, si l'âme n'était immortelle » (*Nova methodus discendæ docendæque Jurisprudentiæ*, t. IV, 3[e] part., édit. de Dutens). Il est d'ailleurs justifié par les faits de l'histoire, que le droit de tester a été inconnu, ou extrêmement limité, dans les temps et les législations qui

non-seulement purement et simplement, mais encore sous condition; non-seulement d'une manière irrévocable, mais encore avec clause de révocation, et même, parfois, en retenant la possession et la pleine liberté de jouir des choses que j'aliène. Or, le testament est une aliénation en cas de mort, révocable avant le décès, et avec la réserve du droit de posséder et de jouir. Plutarque a bien vu cela, lorsqu'ayant dit que Solon avait accordé aux citoyens le droit de tester, il ajoute que « par là il rendit chacun pleinement maître de son bien. » Quintilien le père dit dans une *déclamation*, que « le patrimoine lui-même peut nous paraître à charge, si la loi ne lui est pas favorable en tout, et si le droit qui nous est accordé sur lui de notre vivant, nous est enlevé au moment où nous mourons. » C'est en vertu de ce droit[1]

ont été dominés par le principe matériel, et qu'il a pénétré dans les coutumes et les lois des peuples avec le progrès du principe spirituel. La théorie moderne sur le droit de tester, est celle de Grotius. Ou bien le droit de disposer n'existe pas, ou bien il emporte avec lui le droit de transmettre par testament. On ne saurait, sans inconséquence, reconnaître au propriétaire la faculté de disposer durant sa vie, et la lui dénier au moment de sa mort. Cette question a été plusieurs fois traitée dans nos assemblées politiques, et par les publicistes, depuis la fin du siècle dernier, et dans le cours du XIX[e] siècle. Voir dans le *Recueil de l'Histoire parlementaire*, t. IX, la discussion mémorable qui a eu lieu à cet égard au sein de l'Assemblée Constituante. Parmi les auteurs contemporains, voir, notamment : ZACHARIÆ, *Philosophie du Droit privé*, p. 214; AHRENS, *Cours de Droit naturel*, 5[e] édition, 1860, p. 470 et suiv.; LAFERRIÈRE, *Essai sur l'histoire du Droit français*, 2[e] édition, t. II, p. 179 et suiv.; BÉLIME, *Philosophie du Droit*, 2[e] édit., t. II, p. 359 et suiv.; THIERCELIN, *Principes du Droit*, 2[e] édit., 1865, p. 155 et suiv.; LERMINIER, *Philosophie du Droit*, 3[e] édit., 1853, p. 90 et suiv.; ROSSI, *Cours d'Économie politique*, 4[e] édit., édit. Guillaumin, 1865, t. II, p. 120 et suiv.; MINGHETTI, *Des rapports de l'Économie publique avec la Morale et le Droit*, édit. Guillaumin, 1863, p. 510 et suiv.; RIVET, *Des rapports du Droit et de la Législation avec l'Économie politique*, édit. Guillaumin, p. 223 et suiv. Voir aussi le *Traité des donations entre-vifs et des testaments*, par M. Demolombe, 1862. P. P. F.

[1] De ce droit naturel. (BARBEYRAC.)

qu'Abraham devait laisser ses biens à Éliézer, dans le cas où il serait mort sans enfants, ainsi que nous l'indique un passage de la Genèse (cap. xv, vers. 2) (*).

2. Que si dans quelque pays il n'est pas accordé aux étrangers de faire un testament, cette défense n'a pas lieu en vertu du droit des gens, mais découle du droit propre à cette cité; et, si je ne me trompe, cette disposition vient de l'époque où les étrangers étaient traités comme des ennemis. Aussi a-t-elle été abolie avec raison chez les peuples plus civilisés [1].

(*) Vous avez dans Sophocle le testament d'Hercule (*Trachin.*), dans Euripide celui d'Alceste, et dans Homère (*Odys.*, xvii), une donation à cause de mort faite par Télémaque, et qui est, elle-même, une espèce de testament (*a*). Il y a aussi dans Homère des exemples de dernières volontés concernant certaines choses à faire; comme Plutarque le montre par des paroles d'Andromaque et de Pénélope. Nous avons rapporté plus haut d'autres exemples de testaments faits par les anciens (livre Ier, chap. iii, § 12, dans le texte et dans les notes) (*b*). Il paraît par le Deutéronome que l'usage des testaments était aussi reçu par les Hébreux (xxi, 16). Voyez aussi l'Ecclésiastique, xxxiii, 25. Grotius.

[1] Dans l'ancien droit de la France, l'*aubain*, ou étranger, devenait le serf du seigneur sur la terre duquel il vivait. L'émancipation des communes ayant établi des rapports nouveaux, et les changements de résidence étant devenus plus fréquents à cause des développements du commerce, le droit d'aubaine entre les seigneurs tomba en désuétude. Charles VI attribua expressément à la couronne le droit d'aubaine par lettres-patentes du 5 sept. 1386. Dans ce même xive siècle les étrangers furent déclarés capables en France des actes du droit des gens, tels qu'ac-

(*a*) Les donations à cause de mort n'étaient pas, en droit romain, une « espèce de testament. » Il est vrai que ces libéralités étaient toujours subordonnées à la condition de survie du donataire; qu'elles étaient révocables; que les créanciers du donateur devaient être payés avant les donataires; qu'elles avaient été soumises, depuis l'empereur Sévère, à la loi Falcidie. Mais de nombreuses différences les séparaient des legs. Ainsi, deux consentements étaient nécessaires : celui du donateur et celui du donataire; le fils de famille pouvait donner à cause de mort, avec le consentement de son père, et non faire un legs; la capacité du donataire était exigée seulement au moment de la mort du testateur; celui qui succombait dans la *plainte d'inofficiosité* conservait la donation à cause de mort, et perdait son legs; l'addition d'hérédité n'exerçait aucune influence sur la donation à cause de mort. Justinien cependant décida que legs et donations à cause de mort, seraient soumis à peu près aux mêmes règles. P. P. F.

(*b*) *T. I, p. 236 et suiv.* P. P. F.

quérir et posséder, et incapables des actes du droit civil, tels qu'hériter, transmettre leurs successions *ab intestat*, ou par testament. Sous les règnes de Louis XV et de Louis XVI, de nombreux traités furent conclus entre les puissances européennes pour l'abolition réciproque de l'*aubaine*, ou pour le seul prélèvement d'un droit de 10 pour 100 sur les successions, sous le titre de droit de détraction. Louis XVI, par édit du 18 janv. 1787, abolit même le droit d'aubaine, sans réserve et sans réciprocité, à l'égard des sujets de la Grande-Bretagne, et cela malgré la rigueur des lois britanniques, qui défendaient à tout étranger l'acquisition d'immeubles en Angleterre. Montesquieu avait flétri le droit d'aubaine du nom de *droit insensé*. L'Assemblée Constituante suivit l'impulsion donnée à l'esprit public par ce grand génie et par les économistes (voir LE TRONE, *De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt*, (1788), liv. III, chap. XI; NECKER, *De l'administration des finances*). Elle ne vit pas seulement la raison d'utilité pratique signalée par les économistes; elle voulut encore proclamer un principe de droit social et de fraternité humaine. « Considérant que le droit d'aubaine est contraire aux principes de fraternité qui doivent lier tous les hommes, quels que soient leur pays et leur gouvernement; que ce droit, établi dans les temps barbares, doit être proscrit chez un peuple qui a fondé sa constitution sur les droits de l'homme et du citoyen, et que la France libre doit ouvrir son sein à tous les peuples de la terre, en les invitant à jouir, sous un gouvernement libre, des droits sacrés et inviolables de l'humanité... » : l'Assemblée a donc aboli pour toujours le droit d'aubaine et de détraction. L'abolition du droit d'aubaine a donné aux étrangers se trouvant en France, le droit de transmettre leurs biens *ab intestat*, ou par testament, et de recueillir ceux laissés en France par leurs parents étrangers. C'est la loi du 8 avril 1791 qui leur a accordé le droit de succéder à leurs parents français. Mais cette législation n'avait pas appelé les étrangers à jouir en France de tous les droits civils. La loi du 14 juillet 1819, en abrogeant le système de réciprocité établi par le code Napoléon, a consacré dans le droit actuel de la France les principes émis par l'Assemblée Constituante, et entrevus près de deux cents ans auparavant par Grotius.

P. P. F.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III.

DIVISION DE LA GUERRE EN GUERRE PUBLIQUE ET GUERRE PRIVÉE. — EXPLICATION DE LA SOUVERAINETÉ.

CHAPITRE IV.

DE LA GUERRE DES SUJETS CONTRE LES PUISSANCES.

CHAPITRE IV.

DE L'ABANDONNEMENT PRÉSUMÉ; DE L'OCCUPATION QUI LE SUIT; ET EN QUOI IL DIFFÈRE DE L'USUCAPION ET DE LA PRESCRIPTION.

CHAPITRE V.

DE L'ACQUISITION ORIGINAIRE DU DROIT SUR LES PERSONNES. ON Y TRAITE DU DROIT DES PÈRE ET MÈRE; DES MARIAGES; DES COMMUNAUTÉS; DU DROIT SUR LES SUJETS, ET SUR LES ESCLAVES.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

Saint-Denis. — Typographie de A. Moulin.

